(unveränderter Neudruck 1964) S.4, 251, 255, 261.
46. FÖRSTEMANN (siehe Anm.15) II,478.
47. W. HENZEN, Deutsche Wortbildung, [3]1965, S.155f.
48. Vgl. Schweiz.Idiotikon 7, Sp.327f.; Vermischung ist eingetreten mit *sudeln* 'unsauber arbeiten', zu *Sudel* 'Sumpf, Jauche'.
49. Für ahd. **sutil*, as. **sudil* können neben der Annahme eines Nomen agentis auch noch andere Möglichkeiten erwogen werden: etwa Nomen instrumentalis wie *sluzzil* zu *sliozan* usw. oder, vor allem wenn das Wort ein Nomen postverbale aus **sutilōn* sein sollte, Nomen acti ('das Sieden'), wie etwa bei ahd. *wantal* aus *wantalōn*, vgl. HENZEN (siehe Anm.47) 127.
50. Die folgenden Beispiele Nr.1 - 25 sind durchwegs den leicht zugänglichen Bänden 1 - 8 des Westfälischen Urkundenbuches, 1847ff., ferner dem Codex Traditionum Westfalicarum, Bd. 1 - 7, 1872ff., KÖTZSCHKE (siehe Anm.41), K.A. ECKHARDT, Studia Corbeiensia, 2 Bände, 1970 und den Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster, NF 3, 1966, entnommen.
51. W. SCHLAUG, Die altsächsischen Personennamen vor dem Jahre 1000, 1962, S.141.
52. KUHN (siehe Anm.8) 27ff.
53. Die folgenden Beispiele sind entnommen dem Codex Traditionum Westfalicarum (siehe Anm.50) Bd.2 - 7, und dem Westfälischen Urkundenbuch (siehe Anm.50) Bd.3,7,8.
54. Vgl. KUHN (siehe Anm.1) 6ff.
55. W. SNYDER, Die Flußnamen Pader, Pfettrach, Pfatter und Verwandtes, Beiträge zur Namenforschung NF 3 (1968) 25-29. Zustimmend SCHWARZ (siehe Anm.5) 249f.
56. KUHN (siehe Anm.8) 23; FÖRSTEMANN (siehe Anm.15) II,488f.; M. GYSSELING, Toponymisch Woordenboek van België, Nederland, Luxemburg, Noord-Frankrijk en West-Duitsland, 1960, S.801, 805, 813.
57. K. JANICKE, Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim, Bd.1, 1896, Nr.40. Falls auslautendes *u* korrekt ist, kaum Instrumental zu *path* 'Pfad', eher ein *wa*-Stamm.
58. ECKHARDT (siehe Anm.50) Bd.2, 381, vgl. Register S.506. Einstämmiges *Path-i* 'Pfad-Siedlung ?' semantisch sehr unwahrscheinlich.
59. GYSSELING (siehe Anm.56) 789; vgl. J. LINDEMANS, Toponymische verschijnselen III: De -zele en -hovenamen, 1954, S.23; FÖRSTEMANN (siehe Anm.15) II, 476 (Angaben von H. JELLINGHAUS nach Mitteilungen von M. SCHÖNFELD). *Ludolfes pedu* - FÖRSTEMANN (siehe Anm.15) I, 1382 -, das auch mit *Chludulfus lagus* (= lat. *lacus*) wiedergegeben wird, könnte eher zu dem besprochenen *pip*- gehören.

Desperatio und Praesumptio.

Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit

von Friedrich Ohly

Kein Leben ohne Furcht und Hoffen. Den Christen lehrt die Bibel Gott fürchten und auf ihn hoffen im Gedanken an Gericht und Gnade. Die Theologie der Kirchenväter und des folgenden Jahrtausends überantwortet der Verdammnis aber den, der Furcht oder Hoffen Gott gegenüber ins Extrem treibt. Verzweiflung am eignen Heil aus Unterschätzung oder vermessenes Hoffen auf das Heil aus Überschätzung der Gnade sind Sünden, die Gott nicht vergibt. Mit in den Tod genommen ohne Reue, bewirken sie die ewige Verdammnis. Das gilt unerbittlich. Auch Reue und Beichte halfen Judas nichts, da er, verzweifelnd an der Gnade, in Gottferne sich erhängte. Gott verläßt den Schuldigen, der sich von ihm verlassen glaubt, und den, der in Vermessenheit seiner Gnade sich bemächtigt. *Desperatio* und *praesumptio* sind keine Stimmungen, sondern Endsünden des Sünders. Überkommt ihn so der Tod, ist er verloren. Als Entscheidungen zur Unbußfertigkeit werden sie dem Schuldigen angerechnet als seine Antwort auf die Schuld. Dem Theologen sind sie zu verantwortende Fakten. Psychologisches ist nur am Rand, kommt eher nachträglich ins Spiel. Die theologische Verzweiflung ist eine bewußte Entscheidung, darum mehr Schuld als Leiden. Wo Dichtung sie zum Gegenstand hat, will dies bedacht sein. Gregorius, der sündige Heilige, ist der Erwählte, da er als Büßer Arges nicht ins Ärgste steigerte, im Angesicht von Schuld Verzweiflung nicht beging.

Desperatio und *praesumptio* wurden vor der Scholastik nicht systematisch abgehandelt. Die frühen Quellen sind so gut wie alle exegetischer Natur. Der wie in Schriftkommentaren auch in Predigten und Traktaten eine Bibelstelle auslegende und von daher im Gedankengang stets eingefärbte Kontext der Aussagen zum Thema kann hier bestenfalls angedeutet werden, um das Vorzuführende knapp zu halten. Die zahlreichen, verschiedenartigen biblischen

Ansatzpunkte für Überlegungen zum Gegenstand und die Traditionen ihrer Auslegung müssen außer Betracht bleiben, obwohl sie wie die Textgattung und der frömmigkeitsgeschichtliche Ort die jeweilige Äußerung mitbestimmen. Über dem *basso continuo* der bei Theologischem aus der Väterzeit vorgegebenen Konstanz der Aussagen spielt die Geschichte das Thema in Variationen durch, deren Charakter von der punktuellen und der umgreifenden Aussagesituation bestimmt wird. - Statt ihrer Sezierung nach einem System sei in den Belegfolgen das bei allen Eintönungen Bleibende einer Überlieferungsfülle zur Anschauung gebracht, in welche auch *zwîvel* und *vürgedanc* im dichterischen Zusammenhang des 'Gregorius' so sich reihen, daß sie aus ihr mitzuverstehen sind. *Zwîvel* und *vürgedank* im Eingang des 'Gregorius' Hartmanns von Aue sind als die theologischen Begriffe *desperatio* und *praesumptio* längst erkannt[1]. Warnend wird das Thema der theologischen Verzweiflung und der vermessenen Gnadenerwartung angeschlagen, um das Aufmerken darauf zu wecken, welchen Möglichkeiten der Antwort auf die verhängnisvoll ihm zugefallene Schuld[2] Gregorius entging, da er - ein Gegen-Judas - auf dem Felsen büßte[3].

Obwohl die Germanistik von der ertragreichen anglistischen Forschung zum Gegenstand seit 1948 keine Notiz nahm, sind hier deren Belege und Ergebnisse nicht zu vermitteln, sondern Ergänzungen in einem begrenzten Rahmen anzubringen. Das Hauptinteresse widmen Rose Bernard DONNA[4], Susan SNYDER[5] und Arieh SACHS[6] dem 14. bis 16. Jahrhundert, der Fundierung ihrer Theologie der Verzweiflung und der vermessenen Gnadenerwartung in der Patristik, Mystik und Scholastik sowie der englischen Literatur von Langlands 'Piers the Plowman' bis zu Shakespeare. Im wesentlichen auf die Zeit bis um 1200 beschränkt, schon Nachgewiesenes nur ausnahmsweise vorführend, Französisches und Englisches übergehend, die spätere Theologie[7] beiseite lassend, weniges Mittelhochdeutsche vorläufig beibringend, seien hier einige Linien des Gesamtbilds etwas ausgezogen, wenige hineingegeben und hier und da neu akzentuiert[8].

Hartmanns Warnungen vor *zwîvel* und *vürgedanc* als den Extrementscheidungen, in die der Schuldige ausbricht, wenn die heilsame Spannung zwischen Furcht und Hoffen ihm zerriß - *gedingen unde vorhte, diu got selbe worhte, daz si im ein schirm wæren und allen sündæren* (113ff.) - sind das Glied einer durch anderthalb Jahrtausende führenden und in allen Sprachen der

christlichen Welt geschmiedeten Kette der Überlieferung. Die Tradition reißt ab, wo Glieder fehlen. Doch nur als Eigentum angenommen und verfochten, gewinnt das Angeeignete auch Gewähr für Dauer. Die Geschichte einer Überlieferung zeigt die jeweils unverwechselbare Intensität des Aufgreifens von Gegebenem, den konservativen Impuls einer wirkenden Weitergabe durch Zeugen, denen der Stand vor dem historischen Horizont nur Umriß gibt, an Eigenfigur nichts nimmt.

Die Kirchenlehre von der verzweifelten Geringschätzung der Gnade angesichts der übergroßen Sünde (*desperatio, zwîvel*) und von der selbstherrlichen Überschätzung der Gnade im trügerischen Sich-sicher-Wähnen (*praesumptio, getruwen ze vil*) hat zum Beispiel des Strickers Gedicht über die Messe[9] in der Auslegung des Credo als Warnung vor den beiden Sünden wider den heiligen Geist klar formuliert (V. 1099-1128):

Swer so vil gesündet hat,
daz in der zwivel bestat,
und also sere an gote verzaget
daz im sin herze daz saget,
ern müge niemer wider komen,
der wil, daz gote si genomen
sin gnade und sin güete
und allez sin guot gemüete.
swen sin missetat so riuwet,
daz er gote niht getriuwet:
diu sünde schadet aller meist,
si ist wider den heiligen geist.
Swer aber giht, got si so guot,
so gnædec und so wolgemuot,
daz er niemen ze helle laze:
daz ist ein also groz unmaze,
daz er got so guot wil kiesen,
daz in niemen müge verliesen!
son hæte got wisheit noch gewalt,
hæte er sin riche also gestalt,
daz er sich niemens mohte erwern,
wie solde er sich denne ernern,
von des tivels husgenozen?
die hæten in schiere verstozen!

swer ane die minne wil genesen
und wil ouch ane vorhte wesen,
der wil got gar für niht han.
er hat so sere missetan,
der im getruwet ze vil,
als der im niht getruwen wil.[10]

Die Väterzeit und das Mittelalter haben sich nicht gefürchtet, Gott außerbiblische Reden in den Mund zu legen. Die exegetische Form der Selbstauslegung des Wortes in der Ich-Rede Gottes[11], die Predigt, die Legende, das geistliche Spiel und das barocke Oratorium geben den göttlichen Personen das Wort nicht nur zur auslegenden Paraphrase, zum dramatisch oder lyrisch vergegenwärtigenden Ausspielen ihrer biblischen Offenbarungsrede, sondern bringen auch biblisch unbezeugte Reden[12]. Sie begegnen manchmal unverhofft. Wie das Soliloquium Bonaventuras[13] bringt auch in Hugos von St. Viktor Eruditio didascalica deren 7. Buch - eine aus der Macht, Weisheit und Güte des trinitarischen Schöpfergottes entfaltete theologische Ästhetik des Geschaffenen - kurz vor dem Werkende als Höhepunkt eine Rede Gottes an die Menschen. Seine schon im vorangehenden Kapitel über die innertrinitarische Liebe durch ihre Form sich heraushebende Rede nun an Gott abgebend, stellt sich Hugo einem Anspruch, der auch andere, die Gott durch ihren Mund sprechen ließen, trieb, die göttliche Rede durch hohe Formkunst, eine gesteigerte poetische Klarheit auszuzeichnen. Hugos als Selbstauslegung des Wortes Mt. 3,17 *Hic est Filius meus, in quo mihi complacui* beginnende, predigthaft aufrufende Rede Gottes an die Menschen über die Einheit des trinitarischen Schöpfers und Erlösers endet mit den Worten:

... et non clamas ad eum, qui te fecit ut
veniat at reficiat, qui creavit ut redimat.
Noli dubitare de potentia ejus,
vide opera illius quanta sint.
Noli dubitare de sapientia,
vide opera ejus quam pulchra sint.
Noli dubitare de benevolentia,
vide opera ejus quomodo ad utilitatem tibi serviant.

Monstrat ergo tibi suo opere quantum possit in tui redemptione.
Monstrat item tibi quam formidandum exspectare possis judicem,
si nolueris habere redemptorem.
Nemo resistere ei potest, quia omnipotens est.
Nemo eum fallere potest, quia sapientissimus est.
Nemo eum corrumpere potest, quia optimus est.
Nemo eum declinare potest, quia ubique est.
Nemo eum tolerare potest, quia aeternus est.
Nemo eum flectere potest, quia incommutabilis est.

Aus der Ich-Rede in die Er-Rede gefallen, schafft Gott einen kaum merklichen Übergang zum Endsatz wieder Hugos, der die Rede Gottes mit einem gleitenden Übergang vom eigenen Wort auch eingeleitet hatte: *Si ergo nolumus talem sentire judicem, ipsum quaeramus redemptorem*[14]. Ohne den spezifischen Charakter der theologischen Verzweiflung, hat der Zweifel an den im Schöpfer schon geoffenbarten trinitarischen Qualitäten des Erlösers - Macht, Weisheit und Güte - das Gericht zur Folge. Nicht das ganze Gewicht der Sünde wider den heiligen Geist hat auch die Verzweiflung in der Zeit vor Christus, dessen Erlösung die Annahme des Erbarmens erst zur Pflicht macht und über das der Gnade aus Verzweiflung Sichentziehen das Verdikt der Unvergebbarkeit verhängt. Die Möglichkeiten einer theologischen Periodisierung der Heilsgeschichte wie durch die Unterscheidung der Alten und der Neuen Zeit, der Zeiten der Natur, des Gesetzes und der Gnade, von aufeinander folgenden vier Weltreichen, deren letztes, das römische, und von sechs Weltaltern, deren letztes, das christliche, bis an das Ende der Zeiten währen, hat Hugo von St. Viktor erweitert mit seiner schnell ausstrahlenden Lehre vom dreifachen Schweigen in der Heilsgeschichte[15]: vor dem Gesetz, zwischen Gesetz und Gnade, nach diesem Leben. Nach Gottes Reden im Gesetz und den Propheten kommt es zur zweiten Schweigezeit der Heilsgeschichte durch des Menschen Verstummen aus Verzweiflung an der Heilung seines Krankseins an der Schuld. Im Spiegel des Gesetzes seine Wunden sehend, hatte er nach dem Heil geschrien, bis die Erkenntnis, daß es ihm keine Rechtfertigung bringe, ermüdet ihn verstummen ließ. Da brach das zweite große Schweigen an, die *desperatio curationis*. "Verzweifelt gab er sein Sprechen wieder auf, und es begann das zweite Schweigen." Es wurde erst wieder gebrochen durch das Wort des Inkarnierten:

Tunc ergo omnipotens Verbum Dei Patrias in carnem veniens rupit silentium, locutum est pacem, dedit gratiam, proposuit misericordiam, promisit veniam[16]. Gottes Zusage der Gnade beendete die Zeit des Schweigens aus Verzweiflung, so daß die Menschen wieder um Heilung zu Gott riefen. Das Versprechen der Vergebung kommt in die Nacht der schweigenden Verzweiflung als das Licht des Tages, mit dem die *desperatio* aus der Welt hätte ausgetrieben bleiben müssen.

Die theologische Verzweiflung und Vermessenheit ist also kein allgemein menschliches, sondern ein geschichtliches, dem Christentum mit seinem Gebot der Annahme des Gnadenangebots eigenes Problem, dessen sich die Kirchenlehre annahm. Die Theologie hat es seit seiner Ausprägung durch die Kirchenväter nicht mehr fallen gelassen. Die Dichtung machte es seit dem hohen Mittelalter sich zu eigen und im 15. und 16. Jahrhundert zu einem ihrer zentralen Themen, das mit der Gestalt des Doktor Faustus bis zu Thomas Mann eine zähe Lebenskraft bezeugt hat.

Die mit Christi Erlösung zugesagte Gnade für sich ausschlagen aus Verzweiflung ist die Sünde wider den heiligen Geist, die einzige Sünde, die Gott nicht vergibt: *Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus; spiritus autem blasphemia non remittetur. Et quicumque dixerit contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro* (Mt. 12,31f.). Eine der Sünden wider den heiligen Geist ist die theologische Verzweiflung[17], das im Angesicht des Ungeheueren der Schuld Nichtglaubenkönnen an das eigene Heil, an die Überkraft der Gnade über alle Gewalt der Sünde - bei in Reue und Buße auf Gott vertrauender Erwartung der Vergebung. Glaube, Liebe, Hoffnung sind die theologischen Tugenden. Die theologische Verzweiflung ist die schwerste Sünde, die entschiedene Aufgabe des Strebens nach der Heilserlangung, ein trotziges Verharren im Niedergedrücktsein durch die wahrgenommene Schuld, die in Blindheit freie Entscheidung für den Abgrund. Des Verzweifelten Auge sieht die Schuld so groß, daß sie die Sicht auf Gnade ihm verstellt. Ihm wiegt die Sünde in der eigenen Waagschale so schwer, daß alles Gewicht der Gnade für ein Aufwiegen in der Waagschale Gottes ihm zu leicht erscheint. Aus Unglauben an die Kraft des Angebots beim Sturz in die Verzweiflung nach der gereichten Hand nicht fassen, heißt in die ewige Verdammnis fallen. Die Höhe und der Abgrund der Theologie des *Qui non est mecum contra me est* (Mt. 12,30), ihre Verheißung und ihre Unerbittlichkeit für den Gefallenen, der in seiner Verlassenheit sich nicht mehr auskennt - 'Da siehe du zu' sagen Judas die Hohenpriester (Mt. 27,5) und sagt zu Faust Mephisto -, stehen hier nicht zur theologischen Erörterung; es geht um ihre geschichtliche Bezeugung. Allein das schlichte Gebot der Benediktinerregel *de dei misericordia non desperare* trug die Warnung vor der Sünde dieser Verzweiflung schon durch die Zeiten und um die Welt[18]. Anders als die theologische Verzweiflung am Erbarmen Gottes kann das von Hiob erfahrene Verzweifeln an Zeitlichem als *pia desperatio* heilsam aus einem gegenwärtigen Leiden in das Vertrauen auf die kommende Gnade führen. Denn nach Hiobs *Desperavi: nequaquam ultra iam vivam, parce mihi, nihil enim sunt dies mei* (7,16) lag in seinem Verzweifeln schon Vertrauen[19].

Die Lehre von der theologischen Verzweiflung als Sünde wider den heiligen Geist nimmt ihren Ausgang von Mt. 12,31f. (o.S.506; vgl. Mc. 3,28f.; Lc. 12,10). Erst Augustin hat die *blasphemia Spiritus* verstanden als die endgültige Unbußfertigkeit und Verzweiflung an der Gnade Gottes. Er hat der Matthäusstelle mit dem großen Sermo 71 ein eigenes Werk gewidmet, auf das er im Enchiridion noch einmal Bezug nimmt[20]. Angesichts der einzigartigen *magnitudo quaestionis*, der schwierigsten wohl in der ganzen Bibel, bittet er zu ihrer Behandlung um Gottes Hilfe und das Gebet der Hörer[21]. Das Verdikt über die Sünde wider den heiligen Geist läßt Augustin weder für Juden, Heiden und Häretiker vor ihrer Taufe, noch für Christen bei Reue über selbst diese Sünden gelten, da es ohne Hoffnung auf Vergebung keine Frucht der Umkehr gibt. Nicht jedes, sondern nur bestimmte Worte gegen den heiligen Geist betrachtet er als unvergebbar, denn keiner fände sonst Erlösung. Mit einer unermüdlichen insistierenden, weitläufig einkreisenden Philologie den schrecklichen und wahren Text (*sententiam veram terribilemque* 455D) befragend, definiert er schließlich die Unbußfertigkeit als das einzig Unvergebbare: *Ipsa ergo impoenitentia est Spiritus blasphemia, quae non remittetur neque in hoc saeculo, neque in futuro* (455D). Da keiner im Leben gerichtet wird, darf keiner, dem noch ein Tag zur Buße oder Bekehrung bleibt, verzweifeln. Augustin denkt nicht nur an gefallene Christen, sondern - ein brennendes Problem seiner Zeit mit kühner Intensität angehend - auch an Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker, die noch

'morgen' sich bekehren können[22]. Die unvergebbare *blasphemia* ist allein die *perseverans duritia cordis impoenitentis* (456C), während sonst alles, auch das Ärgste, bei Reue - und nicht außerhalb der Kirche[23] - Vergebung findet[23a]. Petrus war ohne diese *blasphemia*, da er über die Verleugnung Christi alsbald mit Reue weinte (464C). Nicht die Sünde, nur die Verachtung und Verweigerung der Vergebung ist unvergebbar[24]. Aber selbst die *impoenitentia* wird durch *poenitentia* überwunden. Ob die Reue aus eigener Kraft oder als Gottes Gabe komme? Der Satz *De nullo enim desperandum est, quamdiu patientia Dei ad poenitentiam adducit* (456B) macht die Reue nur so weit von Gott abhängig, als seine Geduld den Schuldigen aus dem Leben noch nicht hinwegnimmt. Die Frage, warum die Judasreue bei Gott nichts galt und warum der Verleugnete auf Petrus blickte, damit oder so daß es ihn reute, stellt Augustinus hier nicht. Er unterstreicht die von Späteren *obstinatio* genannte aufsässige Herzenshärte des Unbußfertigen, spricht nicht von der Ausweglosigkeit des Verzweifelten im Nichtglaubens können an die Übermacht der Gnade über die Sünde.

Das Beispiel Davids, der, von Gott durch Nathan der Tötung des Urias zur Gewinnung seiner Frau Bersabee überführt, nach hohem Fall ein wieder Sicherheben zu sehen gab, soll der Schuldige vor Augen haben, um an der Macht des Arztes über die Wunden seiner Schuld nicht zu verzweifeln; denn: *Peccatum cum desperatione, certa mors*[25]. Ehe einer mit tödlichem Aufgeben des Hoffens auf Rettung, am Heil verzweifelnd, ungezügelt Sünde auf Sünde häuft, schaue er auf David als einen ihm von Gott Gesandten: "Hör ihn rufen, rufe mit ihm; hör ihn seufzen, seufze mit; hör ihn weinen, gib deine Tränen; hör ihn erhoben, freu dich mit. Bliebst du vor Sünde nicht bewahrt, sei Hoffnung auf Gnade dir nicht verwehrt." Der Schuldige soll über die Brücke des Erbarmens gehen, mit David sprechen (Ps. 50,6): *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam*[26]. Nathan nahm David die Schuld vom Rücken, schärfte die Zunge, mit ihrem Messer des Herzens Wunde ihm zur Heilung auszuschneiden[27]. Menschliches unter Menschen lebend und nicht vergessend, was wir waren, "werden wir nicht verzweifeln an denen, die sind, was wir gewesen."[28]. Der Ruf um die Arznei des Erbarmens mit der tödlichen Wunde der Schuld verhütet die Verzweiflung[29].

Daß Gottes Hilfe den Verhärteten vor der Verzweiflung bewahren könne, schließt Augustinus als Möglichkeit nicht aus.

Der Gnadenhauch des heiligen Geistes kann den Härtesten erweichen. Augustins Erklärungen zu Ps. 147,25f. *Qui mittit crystallum suum uelut frusta panis. In faciem frigoris eius quis substistet?* knüpfen an die naturgeschichtliche Erklärung der Härte des Kristalls dessen Auslegung auf die gnadenlose Härte des Saulus als Exempels der wie immer Verhärteten an, die fragen lassen *Ergo desperatio est?* und sagt *Absit.* Wie der Stein von der Zeit gehärtet, gesetzesstarr, der Wahrheit und Gott verschlossen, vereist in stolzer Torheit, ein Steiniger des Stephanus, ist Saulus nicht verurteilt zur Verzweiflung: "Der Kristall verzweifle nicht, ... am Kristall sei nicht verzweifelt. Höre ein Wort des Kristalls: *Qui prius fui blasphemus, et persecutor, et iniuriosus* (1. Tim. 1,13.16)." Die Verheißung des Sichlösens auch des Steinharten bringt der nächste Psalmvers: *Emittet verbum suum, et tabefaciet ea; spirabit spiritus eius, et fluent aquae.* Der Heilige Geist löst den Kristall wie ein brausender Südstrom auf zu Wasser: "Saulus, hart wie ein Kristall, verfolgte Stephanus zum Tod; Paulus, ein lebendiges Wasser, ruft die Völker zu dem Quell"[30]. Einhard schreibt einem ungenannten Freund, "gewiß wäre er in das *desperationis baratrum* gefallen, hätte ihm nicht Gottes Barmherzigkeit geholfen, die schwerste Sünde, die Blasphemie, zu vermeiden. Er gibt ein Zeugnis seiner mehr als humanistischen Bücherliebe, wenn er es dieser Gnade dankt, daß in seiner Bibliothek die tröstlichsten Werke der Kirchenväter 'zur Hand gewesen sind'"[32]. Gilt die Unvergebbarkeit der *desperatio* als Lästerung des heiligen Geists nicht absolut, da eine zur rechten Zeit vor dem Tod getane Reue ihre Vergebung bewirkt, so wird auch diese Bedingung gemildert, wo diese Reue als Eingebung des heiligen Geists gesehen wird, der damit die Strafe für die Sünde gegen sich selber aufhebt. Des Strickers Gedicht 'Vom heiligen Geist'[33] sieht diesen als Öl und Feuer, als Salz und Milch oder im Wasser kommen und wirken. Kommt der heilige Geist als Wasser, wäscht das Bad der Gnadenflut den Sünder rein. Das damit verbundene Geschenk der Reue löscht auch die Verzweiflung aus, so daß sich Strafgerechtigkeit und Gnade in Gott aufhebt. Der Gedanke an ein Mitwirken des Sünders nach Art der Tränentaufe wird höchstens unterschwellig als theologische Hintererinnerung assoziiert:

Er kumt einem als ein wazzer:
ein træger, ein tugentlazzer,
der so vil sünden begat,
daz in der zwivel bestat
und niemer truwet genesen
und niht unrehter mohte wesen
und ouch niht bœser mohte sin:
kumt im des heiligen geistes schin,
der bringet im solche riuwe,
der er sich machet niuwe
mit bihte und mit der buoze
und mit kristenlicher unmuoze.
er machet im herze unde muot
und sin gedanke so guot
und reinet im also sine brust,
daz er allen bœsen gelust
ganzliche an im erleschet
und in von sünden weschet,
daz er ir mitalle wirt entladen:
als kan der heilige geist baden.

Verzweiflung ist kein Ausweg. Der Gang in den Tod ist keine Tilgung, sondern Steigerung der Schuld. Den gefallenen Sünder stürzt erst die Verzweiflung in den Grund, die knechtische Verfallenheit an die Lustbegier im Leben, danach die ewige Verdammnis. Judas ist bis in die Neuzeit das Exempel dessen, der, auf die Sünde des Verrats die größere des Selbstmords häufend, als Verzweifelter das Heil verlor[34]. Augustins Betonung der Sündenmehrung durch Verzweiflung wirkte länger als ein Jahrtausend[35]. Augustins *peccata addere peccatis* aus Verzweiflung kehrt wieder bei Caesarius von Arles, lapidar in den Worten schon Augustins *Peccatum cum desperatione certa mors*. Der dem Arzt die Heilung der Wunde Verweigernde verfällt dem Tod[36]. Der Arzt, sagt Augustin, ist über die tödliche Wunde der Schuld allmächtig. Durch Reue kommt der Sünder aus der Schuld wie Lazarus aus dem Grabe. Wer ins Äußerste geriet, soll nicht verzweifeln. "Judas, den Verräter, ließ nicht das begangene Verbrechen, sondern die Verzweiflung an der Vergebung vollends zugrunde gehen." Dem des Erbarmens Unwürdigen leuchtete kein Licht im Herzen, das ihn den Verratenen um Vergebung hätte bitten lassen. In der Verzweiflung am Strick sich aufhängend, erstickte Judas Leib und Seele. Wie er dem Lufthauch den Weg in ihn unterband, "so ersticken sich die an Gottes Vergebung Verzweifelnden durch Verzweiflung, so daß der Heilige Geist zu ihnen keine Tür mehr hat"[37]. Gott verläßt keinen, der ihn nicht verließ. Wer in den Sünden verharrt, den überkommt mit der Verzweiflung die Verhärtung[38], welche die Juden verstanden als ein Sichabgewandthaben Gottes, das die Zuwendung zu ihm verhindre[39]. Die angenommene Schuld nur nimmt Gott ab, der nur das Zugegebene vergibt[40].

Die Tür des göttlichen Erbarmens verschließt sich, wer nach hundert, ja tausend Verbrechen an Gottes Güte so verzweifelt, daß er als Gewohnheitssünder sich aus der Schlinge des Teufels nicht befreit[41]. Der in die Sündenkette Geschlagene soll einer kurzen Reue vor Jahrtausenden der Verdammnis den Vorzug geben. Der Schoß des Erbarmens ist immer offen[42]. Gott läßt sich durch die Sündenmenge und das ihm angetane Unrecht der Verzweiflung nicht besiegen[43]. Wer schuldhaft von Gott nicht mehr als von sich selbst erwartet, den macht das Ohne-Hoffnung-sein blind für seine Macht der Gnade[44]. Kein Rückfall darf entmutigen. Wenn nach dem Heilsgewinn durch Reue bei Rückfällen in die Sünde das mühsam Aufgebaute als wieder eingestürzt erkannt wird, legt sich die Last der Verzweiflung auf die Seele, die gleichwohl das Böse mit Gutem aufzuwiegen suchen muß[45]. Victor von Cartenna erinnert den Rückfälligen, dem das Geschwür der geheilten Sündenwunde wieder aufbrach, an den Schiffbrüchigen, der nicht die Seefahrt aufgibt, und den über die Mißernte Verzweifelten, der doch wieder pflügt und sät. Er soll dem für ihn bereiten Arzt sich unentmutigt anvertrauen[46].

Der Teufel setzt die Versuchung zur Verzweiflung gezielt bei denen an, die - schon sicher geglaubte Opfer - zur Reue finden, so daß er durch Vorhaltung ihres Sünden-Übermaßes sie wenn nicht bei der Schuld zu halten, so doch in Ärgeres zu stürzen sucht[47]. Der Mensch verzweifelt an seinem Heil, während der Teufel am Gelingen seines Anschlags auf es nie verzweifelt[48]. Wenn des barmherzigen Gottes angekündigtes Gericht Betroffene vor die *extrema desperatio* führt, greift eben die Umkehrwilligen die Versuchung heftig an, so daß die Zeit der Klage kommt, wo nur die schärfste Medizin des Arztes hilft. Der letzte Trost kommt nicht vom Innen, Unten oder Neben, nur auf das Oben ist zu hoffen[49]. Vom Unter-

liegen des Teufels spricht die Maria Magdalenenpredigt Gregors des Großen. Gott durchbohrte (*perforavit*) den Rachen des Leviathan mit dem Köder des Inkarnierten am Angelhaken seiner Gottheit. So auch der Mensch. Keiner, den die Schuld nicht zwischen die Kiefer des Leviathan triebe; keiner aber auch, dem die Reue nicht einen Ausschlupf (*foramen*) aus seinem Rachen bahnte. David, Petrus, Zachäus, der Schächer und Maria Magdalena sind Predigtexempel für dies Entrinnen. Der trotz aller Hut vom Maul des Leviathan Geschnappte hüte sich vor der Verzweiflung, 'denn wer seine Schuld wahrhaft beweint, der findet alsbald ein Loch im Schlund für sein Entkommen'[50]. Die Fallgruben- und Abgrundmetaphern für die Verzweiflung zeigen keine Ausflucht wie die der Arznei für den Todwunden und des Durchbohrens des Teufelsschlundes mit der Reue.

Hartmanns von Aue Warnung vor dem in vermessenem Vertrauen unbedacht stillen Sichhäufenlassen auch geringer Sünden zu einer erdrückenden Last (*und ist ouch sîn sünde kranc, sô kumet der selbe gedanc mit tûsentvalter missetât und enwirt sîn niemer mêre rât* 3979ff.) ist die schon des Caesarius von Arles. Die kleinen Sünden wachsen zu einem Berg[51], ihre Tröpfchen bilden einen Strom[52], zarte Keime werden fest. Die Verzweiflung kommt im Stillen, unbemerkt. Mit tödlichem Selbstbetrug in Sicherheit gewiegt, versäumt man auf dem Meer der Welt die Einfahrt in der Reue Hafen[53]. Aufs Alter oder schwere Krankheit aufgeschobene Reue kann zwar tauglich sein zum Heil, aber in der Not mißlingen, wenn 'sich im Tod vergißt, wer Gott vergaß im Leben'[54]. Zur argen Verzweiflung tritt die 'arge Hoffnung', welche die Arznei aufs Ende aufspart[55]. Die 'arge Hoffnung' als die einen Aufschub der Reue auf eine späte Gelegenheit bewirkende Erwartung einer Frist zur Gnadenerlangung ist nicht identisch mit der *praesumptio* als der vermessenen Gnadenerwartung, die auf das Heil auch ohne vor dem Tod geleistete Reue über des Lebens Sünde hofft. Des Augustinus Predigt über die dreifache Reue (die zur Taufe führende, die des täglichen Gebets und die über Todsünden zu leistende) handelt im dritten Teil von der *desperatio* über Sünden wie Ehebruch, Mord und Sakrileg, aus deren Tod Christus den Schuldigen wie Lazarus aus dem Grab herausführt. Die Verzweiflung aber führt in ein Sündigen ohne Maß. Den Vorwurf freilich der Heiden, auch das Versprechen der Gnade für den Reuigen gebe der Sünde freien Lauf, wehrt Augustinus ab: 'Sie sagen, wir gäben die Sünde frei,

da wir den Hafen der Reue versprechen. Würde der Zugang zur Reue verschlossen, würde da nicht der Sünder umso mehr Sünde auf Sünde häufen, je mehr er daran verzweifelte, daß ihm vergeben werde?[56] Der Verdamnis sicher, da Reue nichts fruchte, werde er, dort von der Liebe ausgeschlossen, hier sich in die Lüste stürzen. 'Nimmst du den Hafen der Reue, häufen sie aus Verzweiflung Sünden.'[57] Gott hatte vorzusehen, daß weder Hoffnung noch Hoffnungslosigkeit die Sünden mehre, so daß nicht einer sagte: Ich tue nach meiner Lust, denn Gott ist gut, und mir wird vergeben, wenn ich mich bekehre. Aber keiner weiß den Tag des Tods. 'Gottes Vorsehung war nach beiden Seiten für uns auf der Hut. Damit wir die Sünden nicht mehren aus Verzweiflung, ist der Hafen der Reue uns gezeigt, damit wir sie wiederum nicht aus Hoffnung mehren, ist der Tag des Todes ungewiß gegeben.'[58] Am verlorenen Sohn und als der gute Hirte zeigte aber auch Gott, daß er das Lebensende ansieht[59]. Daß der Mensch im Stande der Verzweiflung, alles verloren gebend, den Sünden nun frei die Zügel schießen lasse, erwarteten freilich wie Heiden so auch Christen. Der nicht mehr an Vergebung Glaubende gibt, alle Hoffnung fahren lassend, sich der Stillung seines Lustverlangens hin, da ihm ein jenseitiger Lohn nicht winkt[60]. Gregor der Große erwartet von dem in Hoffnungslosigkeit Geschlagenen ein Entflammen von Begier und Herzverlangen, in der Welt das Seine noch zu suchen und schwerere auf die leichtere Schuld zu häufen[61].

Ein psychologisches Moment schwingt ein, wo die theologische Verzweiflung durch Cassianus, Gregor den Großen und Spätere als die schwerste Folge sündhafter *tristia* und *acedia* hingestellt wird, jener friedlos schwermutartigen Geschlagenheit, die im Selbstmord enden kann[62]. Das im Mittelalter nicht mehr verstummte Thema wurde angeschlagen in Cassians 'Institutiones'. Deren 9. Buch (*De spiritu tristitae*) stellt die Verzweiflung als die Wirkung der *tristitia* hin. Diese läßt nicht mehr mit Heiterkeit des Herzens beten, verhindert die heilende Hingabe an die Schrift, nimmt Ruhe und Freundlichkeit für die Brüder, verhärtet zur Ungeduld im Tun und Pflichterfüllen. 'Sie raubt alle heilsame Besinnung, verwirrt die Festigkeit des Herzens, macht wie verrückt und trunken, zerbricht und untergräbt durch qualvolle Verzweiflung.'[63] Nicht die helfende, die unheilvolle *tristitia* gibt der Seele die ins Verderben führende Verzweiflung wie die des Cain und Judas ein.[64] Von der *immoderata tristi-*

tia über das Vorenthaltenbleiben von Vergänlichem hebt Hildebert von Lavardin eine zweite ab, die kommt vom Anwachsen der Sünde, vom Schuldberg ohne Maß[65]. Diese Art von *tristitia* führt geradewegs in die Verzweiflung: 'Die Traurigkeit aber, die ihren Ursprung hat im Unermeßlichen der Sünde (*peccati universitas*), kommt, wenn einer seine Sünden abwägt und dann glaubt, die Größe seiner Schuld besiege mit Übermacht die Menge des göttlichen Mitfühlens und Erbarmens, so daß er verschlungen wird vom Abgrund der Verzweiflung, das heißt der Sünde ohne Vergebung und der Lästerung des heiligen Geistes.'[66] Auch Isaac de Stella (gest. um 1169) ordnet die Verzweiflung unter die *tristitia* ein. Die drei obersten der sieben Todsünden sind ein Werk des Teufels (*superbia* im Engelsturz, *invidia* in der Verführung zum Sündenfall, *ira* in der Führung Kains zum Brudermord); die beiden nächsten, *avaritia* und *tristitia*, gibt die Welt ein, auch dem Kain: *tristitia* enthoffnete den Brudermörder, *avaritia* ließ durch den Verzweifelten es zur ersten *civitas terrena* kommen[67].

Das Opfer Hiobs für seine sieben Söhne in Beziehung zu den sieben Gaben des hl. Geistes setzend, warnt Gregor der Große vor Verirrungen unter den Gnadengaben, von der Selbsterhebung aus der *sapientia* bis zum Sturz in die Verzweiflung aus *timor*. Die Furcht Gottes darf nicht ins Ungebotene wachsen bis zum Umschlag ins Verbotene: *ne timor, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat.*[68] Gegen die argen Geister der sieben Hauptlaster streiten wiederum die sieben Gaben des heiligen Geistes, so daß die Seele des in Sünde Gebundenen (wie Maria Magdalena) nichts zu fürchten hat: *Non igitur diffidamus, non desperemus, quia spiritus adjuvat infirmitatem nostram*[69]. Der Verzweifelte aber, der sich dem Teufel ergab, ist der Gottferne: 'Er ging fort in das ferne Land der Unähnlichkeit mit Gott (*regio dissimilitudinis*), in dem er in die Ferne von Gott gelangt, nicht dem Orte nach, da Gott allenthalben selber ganz und ewig ist, anhangend einem der Bürger jenes Landes, dem Teufel, der der Fürst des Landes der Unähnlichkeit ist, in dem er die Ferne von Gott erlangt.' *Infelix transmigratio!*[70] Nicht aus der Sündenfülle, sondern aus der Gottferne (*impietas*) leitet der pseudoaugustinische 'Sermo de symbolo' die Verzweiflung her: *Impiorum ergo est desperare salutem ..., non peccatorum.* Die *impietas* beugt das Auge von Gott ab, läßt den Gefallenen sich nicht erheben, schneidet die Hoffnung auf Umkehr ab und hält als schwere Last im Genick den Blick an die Erde gebunden. Nur der Tapfere befreit sich durch Erwartung des Erbarmens von der aus dieser *despectio* kommenden *desperatio*, die der Teufel eingibt, um wie die Hoffnung auf Gottes Güte den Weg zum Himmel abzuschneiden[71].

Sinnvoll steht die Warnung vor der Verzweiflung und die Versicherung des Erbarmens in den Sündenklagen. In die Nachfolge des großen Beispiels der 'Synonyma de lamentatione animae peccatricis' des Isidor von Sevilla[72] gehören die vor dem 9. Jahrhundert vielleicht in Spanien verfaßten 113 Strophen des 'Lamentum poenitentiae'.[73] Der um Vergebung Betende erinnert Gott an die Verheißungen seines Erbarmens mit dem Reuigen, wenn er die Sünde wider den heiligen Geist nicht tut:

94 *Nulla tam grandis est culpa, cui non sit venia;*
Omne facinus peccati delet poenitentia,
Si reiectis malis quisquam sanus hanc peregerit.

95 *Nullum est malum, quod nequit aboleri lacrimis:*
Omne peccatum dixisti dimitti hominibus
Espiritus tantum sancti excepta blasphemia.

96 *Numquid fixum verbi tui solvetur propositum?*
Absit hoc, domine deus, ut repellas quempiam,
Qui post malum resipiscens te conversus sequitur.[74]

Des Paulinus von Aquileja (?) 'Versus confessionis de luctu poenitentiae'[75] häufen die Metaphern des Geschlagenseins von Sünden ohne Zahl, die Klagen, und es folgt die Bitte um Erbarmen:

18 *Si me subtili pensas sub libramine,*
spes in me nulla remanet fiduciae,
sed rogo, tua me salvet potentia,
filius dei.

20 *Veniam peto non meis de meritis*
fisus, sed tua certus de clementia,
qui bona reis pietate solita
gratis impendis.

Goethes Klage ohne Trost 'Wer nie sein Brot mit Tränen aß' hat einen Vorklang in der Sündenklage 'De accusatione hominis erga

Deum': *Fiant mihi lacrimae Panis die ac nocte, cotidie. Omnia mea crimina Veniant in memoria ante te*[76].

Isidor von Sevilla färbt die patristische Lehre ein mit Tönen des Geheimnisses, das er als inkalkulabel Gott beläßt. Er wünscht die Reue bei Gesundheit, nicht in Todesgefahr, weil sonst Verdammnis und Vergebung ungewiß seien[77]. Gott mißt die Reue mit seinem, nicht mit Menschenmaß, so daß kein Reuiger Sicherheit besitzt: *miseratio Dei occulta est*[78]. Isidor kennt eine unverschuldete Gottverlassenheit, die vor die Verzweiflung führt. 'Einige übersieht Gott so, daß sie ihr Böses nicht beweinen könnten, auch wenn sie wollten.' Die unreinen Geister stellen den Reumütigen nach, *ut aut deserantur a Deo, aut flagelli immanitate desperent*[79]. Das Kapitel über die Gottverlassenheit zeigt Gottes Gericht über den sich billigerweise in Sicherheit Wähnenden als so gerecht wie dunkel (*occultum, secretum*). Gott läßt Erwählte in Sünde fallen und führt sie in Erbarmen auch heraus. Seine Zuwendung und Abwendung ist unergründlich. *Deo deserente nullum poenitere* heißt der Grundsatz des Kapitels[80]. Gott macht offenbar der Vorenthaltung von Verheißenem sich nicht schuldig, wenn ein der schuldhaften Verzweiflung Entgangener sich von ihm verlassen sieht. Eine Theologie des *sic et non*, der Aussage gegen Aussage, verunsichert das Heil. Ein Weinen ohne Unterlaß ist besser als *securitas*. Auch am *deus deserens* darf man nicht verzweifeln. Der Teufel und unreine Geister haben bei Gottes Undurchschauberkeit ihre Hand im Spiel. 'Die der Teufel sich zur Reue wenden sieht, verführt er durch Erschütterung über die Sündenfülle oft zur Verzweiflung, wenn er durch Entziehung der Gnadenerwartung ins Unvertrauen zieht, die er beim Verharren in der Schuld zu halten nicht vermochte.' Wie über den Verlorenen Sohn ist Gottes Freude größer über die verzweifelte und wiedergekommene als die nie verlorengegangene Seele[81]. Nicht das Vergangene, das Ende sieht Gott richtend an. Zu dem von ihm Verlassenen kehrt Gott mit Heimsuchung zurück, durch Tränenklage und Reuenot von Sünde ihn zu reinigen. Das Wiederkommen Gottes ist dem Menschen, den - als Sünder - er verlassen hatte, eine Marter, wenn er mit Geißelung ihn wieder heimsucht[82]. Isidor erinnert an Jesajas 57,18: *Et dimisi eum, et reduxi eum, et reddidi ei consolationem*[83]. Zwischen dem Gebot der Gnadenerwartung, dem Verbot der *desperatio* und den Möglichkeiten des Erwählt- oder Verlassenseins lebt der Sünder im

Ungewissen der *occulta miseratio*, in der Verheißung und Prädestination sich mischen. Dem nicht Erwählten gegenüber gibt es bei Gott ein 'Zulassen durch Verlassen' (*deserendo permittere*), das dem Menschen verwehrt, 'den dunklen Plan der Vorbestimmung zu ermessen'[84]. Das Unwägbare in Gottes Ratschluß gibt Unwägbarkeit dem Gang des Lebens, in dem Wollen und Vollbringen sich nicht decken: *Mira dispositio est supernae distributionis... Vult quis esse bonus, et non valet; vult alter esse malus, et non permittitur interire...* 'Und in solchem Dunkel kann der Mensch die göttliche Vorsehung nicht ergründen.'[85] Isidors von Sevilla Vorstellungen von der Freiheit zum Gebotenen im Vorbestimmten unter den Zulassungen der Gottverlassenheit sind dichterischer, stehen dem 'Gregorius' näher als Theo-Philologumena, die in Unwägbarem etwas Aufrechenbares sehen.

Die theologische Verzweiflung leugnet nicht Gott und sein Erbarmen. Sie ist nicht epidemisch, sondern das Ende einer persönlichen Erfahrung. Das Gewahrwerden des Ausmaßes der eigenen Schuld bewirkt eine Verkennung Gottes dahin, daß seine Gnadenkraft an dem auf dieser einen Seele lastenden Sündenberg auf ihre Grenze stieße, ihr Strom nicht ein Allesüberströmen, die *gratia superabundans* sei. Die Rede der Theologen von der Verzweiflung ist allgemein gültig (*nemo desperet*), doch keine jederzeitige Verkündigung für alle. Sie hat im Auge die extreme Situation des Einsamen auf der Schwelle zum Verderben, ehe er den Schritt tut in den Abgrund. Sie ruft vorm Äußersten den Fuß zurück: *des ist ze hœrenne nôt und ze merkenne in allen die dâ s i n t vervallen under bercswæren schulden: ob er ze gotes hulden dannoch wider gâhet, daz in got gerne emphâhet* (Greg. 150ff.). Was im Geheimen am Einsamen geschieht an Freiheit, Erliegen oder Empfangen, ist als unergründlich intangibel. Das macht es unerlaubt, am Heil eines anderen bei seinem Leben zu verzweifeln. Das Verbot ist oft zu hören. *Quis accusabit adversus electos Dei?* (Rom. 8,33). Erlaubt ist nur die Fürbitte. Wie ein Arzt am Krankenbett den ihn in Angst Umstehenden das Gebet empfiehlt, soll keiner am anderen verzweifeln, sondern für ihn beten, da die Zahl der Heiligen aus der Zahl der Argen wächst[86]. Nach vergeblichen Bemühungen um ein Einvernehmen mit dem Donatisten Bischof Emeritus will Augustinus auch angesichts seiner halsstarrigen Härte nicht verzweifeln: 'An keinem noch in diesem Leibe lebenden Menschen glauben wir ver-

zweifeln zu dürfen'[87]. Auch im Gedanken an einen anderen, bei schlimmen, stillen Stacheln im Gewissen durch niemanden zu tröstenden Donatisten warnt Augustinus wie vor der Verzweiflung vor jeder guten oder bösen Prognose für einen Lebenden, dessen Morgen keiner kennt[88]. Zum Unbekannten gehört die Möglichkeit der Berufung des Sünders in die Reue durch die Gnade. 'Dies ist der unbezwingbare Schild, durch den der Feind, der die Verzweiflung an dem Heil mit einer Menge von Erschütterungen und Versuchungen suggeriert, zurückgeschlagen wird'[89]. Für Hrabanus Maurus ist wie *desperatio* auch die vorsätzliche Unbußfertigkeit (*impoenitentia*) eine Sünde wider den heiligen Geist[90]. Für ihre Unvergebbarkeit beruft er sich auf Augustin. Bei Lebzeiten soll an der Reue des Unbußfertigen freilich nicht verzweifelt werden, da Gottes Geduld ihn dazu noch bewegen kann[91]. Da alles außer der Unbußfertigkeit vergeben wird, darf niemand über seiner Schuld verzweifeln[92].

Auch die Versuchung zum Verzweifeln am endgültigen Los Gestorbener ist abzuwehren. Tröstend will die Warnung vor der ungläubigen Verzweiflung am Erbarmen des Erlösers wirken, wo Gregor der Große im Beileidsschreiben an die um den Tod des Venantius trauernden Töchter ihnen die Sorge um sein Seelenheil verweist[93]. Die jedem Sünder gegenüber verbotene Verzweiflung ist geboten allein gegenüber dem Teufel und den gestürzten Engeln, für die es keine Besserung und Rückkehr aus dem ewigen Feuer gibt[94].

Anders als Satan seine absolut ausweglose, ewige *desperatio* - *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* steht bei Dante (Inf. III 3) auf der Hölle Tor geschrieben - kann der Mensch durch Umkehr oder mit Hilfe die Verzweiflung in Reue überwinden. Durch die Versuchung zur Verzweiflung gehen die sündigen Heiligen[95] der Legende und später 'Jedermann' im Drama des 16. Jahrhunderts. Nur ganz Außer-Ordentliche, abschreckende Exempla wie Judas und Doctor Faustus, gehen - zum Schaudern - als der Verzweiflung Opfer in die Verdammnis. Die Vorbildliteratur über durch Reue der Verzweiflung entgangene Erwählte ist dutzendfach reicher ausgebildet. Und aus einem Tremendum wurde ein Fascinosum Dr. Faustus erst im 18. Jahrhundert. (Das Richten über Gott durch das Annehmen des Aufgegebenseins durch Gottes Sichabgewandthaben als eines Freispruchs für die gebliebene Lebensspanne bis zur Hölle nahm die Dichtung nicht zum Thema.) Unvergebbar ist

die Verzweiflung allein dessen, der aus dem Schlafe der Vergessenheit zur Reue nicht erwacht bis in die Hölle, welche eine Erlösung und eine heilsame Beichte nicht mehr kennt. Die unbußfertig harten Herzens Verzweifelnden sind wie der Teufel, der die Reue aus Hoffart verschmähte, und Judas, der, verzweifelt über die Sündengröße, sich erhing. Anders als dieser findet (nach Ez. 33,14f.) Vergebung jeder Verzweifelte, der wie die Niniviten und der Schächer sich besinnt, wie David, Petrus und Maria Magdalena das Begangene beweint[96]. Unvergebbar wie die Verzweiflung ist als Sünde wider den heiligen Geist auch der gefallenen Erleuchteten willentliches,kalkuliertes Sündigen, nicht aus Schwäche oder Unwissen, sondern aus neidischer Negierung des erkannten Gottes, seiner Herrlichkeit und Gnade[97].

Das krassest-extreme Beispiel der Errettung eines Verzweifelten im letzten Atemzug bietet ein Exempel der 'Vie des Pères'. Eine Waise hat drei aus Blutschande mit ihrem Oheim geborene Kinder jedesmal umgebracht. Nach Inzest und Kindestötung am Ende durch Verzweiflung an Gottes Gnade ihre Schuld vermehrend (im Klagemonolog: *Merci ne pues avoir, chetive, Envers Dieu ne vers seignorage ... Dieus n'aura mes merci de toi ...*), sucht sie den Tod. Das Sicherhängen und Sichvergiften durch Schlucken von großen Spinnen mißlingen. Schließlich sich erdolchend, gedenkt die Unglückliche, zu allerletzt sie anrufend, der Gottesmutter, die ihr erscheint und ihr die Verzweiflung an der Gnade als die schwerste Sünde vorhält:

Chetive fame et avuglee,
Pourquoi t'es tu desesperee
De la misericorde au roi
Qui en la croiz morut por toi
Et por les autres racheter?
Molt bien te sot cil enchanter,
Deables que tu as servi.
Saches tu de voir et de fi,
Tu n'as pas tant Dieu courroucié
Du grant murtre ne du pechié
Ou tu as esté longuement
Con tu as fet tant seulement
De ce que tu fus desperee.
Ja fusses en enfer dampnee,
Mais il me prist de toi pitié ...

Mit diesen alten Vorwürfen gegen Judas kann das Erbarmen Marias, der hier im Sterben der Selbstmörderin noch Angerufenen, sich verbinden. Maria schenkt ihr das Leben unter der Bedingung der Beichte und des Gangs ins Kloster. Die Schlußmoral predigt den wie diese Dame Hochgestellten, Reichen, Schönen die Vergebung aller Schuld, der Sünde selbst wider den heiligen Geist, wenn die Verzweifelten sich nicht töten und am Ende noch zur Reue finden. Mit dem Zeigestock wird das Maß der Gnade am Maß der Sünden vorgeführt[98].

Die *praesumptio* als Sünde wider den heiligen Geist, die vermessene Gnadenerwartung, kam in der Theologie nur selten, wie die *desperatio*, allein, sondern meist neben ihrem Oppositum, der Schwestersünde, mit zur Sprache, so auch in der Forschung. Verschiedene Begriffsinhalte der *praesumptio* wurden auch nicht immer klar geschieden. Neben der Anmaßung von Gottes Erbarmen mit dem reuelosen Sünder nach dem Tode meint *praesumptio* auch sowohl das getroste Vertrauen auf Rechtfertigung durch eigene gute Werke wie die vermessene Lebenserwartung als Bedingung für den Aufschub der Reue auf ein fern geglaubtes Ende, die Beanspruchung eines Freiraums für ein unbesorgtes Sündenleben, das in Gottes Gedächtnis eine späte Reue tilgen werde. Dieser *vürgedanc* in Hartmanns 'Gregorius' (21), der kalkulierte Aufschub der als notwendig anerkannten Reue, ist ein schwächerer Partnerbegriff des *zwîvel* (*desperatio salutis*) - und strahlt deshalb in die Dichtung weniger ein - als sonst *praesumptio* neben *desperatio*, beide in der Regel ein Verkennen und Versäumen nicht von Zeitlichem und Eigenem, sondern von Ewigem und Gott.

Die Warnung vor dem *vürgedanc*, einer Torheit eher als *blasphemia spiritus*, hat ihren Platz in der Predigt. Im Vertrauen darauf, daß Gott auch den *in extremis* sich Bekehrenden, wie den Schächer, annimmt, darf doch niemand mit Vorsatz Gottes Geduld mißbrauchen und sich sagen:'"Jung bin ich, will im Alter mich besinnen." Wer weiß, ob er ins Alter kommt? Ist er doch nicht einer Stunde sicher. Vielleicht ist dies dein Alter! Wer ein langes Leben sich verheißt, die Reue aufs Morgen schiebt, dem kommt der Tod zuvor oder ihn hindert die Begier'[99]. Gedanken Augustins greift auf des Hrabanus Maurus Predigt zur Warnung vor einer zu späten Abkehr von den Sünden durch getrosten Aufschub auf das ungewisse Morgen, hier gekoppelt mit der Warnung vor Verzweiflung. Das *cras, cras* des Raben, der zur Arche nicht zurückfand - *o vox corvina!* -, ist so tödlich wie das Verzweifeln an der Gnade: *perit dilatio, et restat damnatio.* Deshalb gilt: 'Verzweifle nicht an der Sündenvergebung, vertraue nicht auf ein langes Leben. Kehre um, tu Buße!' Wer an Gott den Gerechten denkt, nimmt keine Sünde leicht, wer an den Gütigen denkt, verzweifelt nicht. Gott wartet, wir sollen die Gnadenfrist nicht versäumen[100]. *Si enim homo tardat, mors non tardat*[101].

Augustinus lehrt eine zweifache *praesumptio*, eine rechte, die Selbstgerechtigkeit, und eine linke, das Rechnen auf Straffreiheit für Sünden. *Ne declines in dexteram aut sinistram* (Prov. 4,27) ist das Leitwort der Betrachtung unter dem Motto *Ne praesumas ad regnum de iustitia tua, ne praesumas ad peccandum de misericordia Dei*[102]. Zwischen beiden schwankend, droht der Mensch nach rechts oder nach links zu stürzen, nach links im Glauben, daß, soviel er irgend sündige, Gottes Erbarmen ihn doch bewahre, nach rechts, wenn er auf die eigene Gerechtigkeit und Kraft vertraut. Der sich verkalkulierende Mißbrauch der Erbarmenserwartung führt in den Untergang wie die vermessene Selbstgerechtigkeit. Es stürzt, wer auf Straffreiheit für Sünden, und es stürzt, wer auf die eigenen Werke baut, dieser aus der Höhe, jener in der Tiefe, und vor beidem ruft ihn Gott zurück: *et ab illa altitudine, et ab ista profunditate. Illuc si adscenderis, praecipitaberis; hac si lapsus fueris, demergeris*[103]. Augustinus will den Weg zwischen beiden Abweichungen zeigen, dem *non ex operibus, sed ex fide*[104] links, und dem *ubi fides non erat, bonum opus non erat*[105] rechts. Zwischen der Gerechtigkeit aus den Werken (einem Schnellauf neben dem Wege) und der Gerechtigkeit aus dem Glauben (einer Schiffahrt auf die Klippe zu) ist der mittlere Weg zu finden. Der Schritt vom Wege führt nach beiden Seiten in Vermessenheit. Zu Gott führt nur der Weg der Demut, des Sündenbekenntnisses und des Rufes um Erbarmen[106]. Salonius übernahm von Augustinus die Auslegung der rechten Abweichung, deutete die linke freilich anders als das Abweichen in die Verzweiflung[107], so daß für ihn *praesumptio* rechts und *desperatio* links vom wahren Wege liegen[108]. Die Abweichung von der *via media* in Vermessenheit hier und Verzweiflung dort ist freilich auch schon Augustin und manchen Späteren bekannt (S.523).

Des Sulpicius Severus (um 400) Vita des hl. Martin spricht im Zusammenhang der Versuchungen des Heiligen durch Trugerschei-

nungen und visionäre Einflüsterungen des Teufels von Martins Zurückweisung der teuflischen Vorwürfe, der Heilige habe rückfällige Sünder nach ihrer Umkehr wieder als Brüder angenommen. Des Teufels Behauptung, auch einmal nur Gefallene könnten nicht die Gnade Gottes finden, sei Martin entgegengetreten mit den Worten: 'Selbst Dir Armem, wenn du von der Menschen Verfolgung ließest und auch nur zur Zeit, wenn der Gerichtstag nahe ist, deine Taten bereutest, würde ich Erbarmen versprechen im festen Vertrauen auf den Herrn Jesus Christus'[109]. Die in Erwartung an Gott über das theologisch Mögliche manchmal hinausführende Gattung der Legende erlaubt dem Autor der Martinsvita, des Heiligen Verheißung der Gnade selbst für den reuigen Teufel mit den Worten *o quam sancta de Domini pietate praesumptio* als eine heilig-fromm vertrauende Gnadenerwartung zu bezeichnen, die, zwar ohne Verbürgung ihrer Gültigkeit, doch Martins Regung seines Herzens offenbarte[110]. Auch die theologische Vorsicht des Sulpicius Severus angesichts der Kühnheit von Martins Versprechen an den Teufel stellt dessen Preisung als *sancta praesumptio* gleichwohl nicht in Frage. Mag diese wie bei des hl. Ägidius Absolution des Kaisers Karl, bei des hl. Gregorius Losbittung des Kaisers Trajan, eines Heiden, aus der Hölle und bei Wolframs von Eschenbach Denken an eine Erlösbarkeit auch von Heiden zwar der dogmatischen Legitimation entbehren, wird doch das theologisch Vermessene einer solchen nur Heiligen zugesprochenen *sancta praesumptio* gemildert durch die Ausrichtung der Heilserwartung nicht auf sich selbst, sondern auf solche, die anders als vor Gott verloren zu gelten hätten. Anders oder klarer als die Gregorius-, die Ägidius- und die Willehalmlegende das Heil von Sündern oder Heiden knüpft die Martinsvita des Sulpicius Severus die Gnade für den Teufel an die Bedingungen des Ablassens von der Sünde und der Reue. Die *sancta praesumptio* ist die kühnste Form der sich erbarmenden *compassio* von Heiligen mit Verlorenen, die Gott als einen die Grenzen seiner Gnade Überschreitenden zu erkennen enthält. Legendendichter rechnen den Heiligen ihre *praesumptio* aus Leiden um andere, die von Gott, ihn weitend, mehr erwartet als die Kirchenlehre, nicht als eine Sünde an und werden selbst nicht der Häresie geziehen. Heilige begegnen Gott in der Legende mit Erwartungen, die Unheilige nie wagen dürften. Den Erwartungen der Heiligen Gregorius und Ägidius konnte Gott entsprechen. Die *sancta praesumptio* des hl. Martin band sich an

die vom Teufel unerfüllbare Bedingung seiner Reue, die - um eben diese geht es - von Gott Unerfüllbares ihm wunderbar doch abgenötigt hätte[111]. Bei Reue wäre der Teufel zu retten: 'Wer Furcht hat als ein Böser, vertraue auf den Besseren. Denn der Teufel und alle Argheit ist geringer als Gottes Erbarmen. Könnte er nur hoffen und Schuld in sich erkennen, dann nähme er, was er bei sich nicht findet, an bei Gottes Güte'[112]. In der Mitte des 14. Jahrhunderts sagt Heinrich der Teichner: *nu wurd der teuffel ein heilig man, möcht er ein rechtew rew han* (279,39f.). In Wolframs von Eschenbach 'Willehalm' spricht Gyburg im Gedanken an das Heil der Heiden aus ihrem Leiden um diese:

307,25 *wir wârn doch alle heidnisch ê.*
dem sældehaften tuot vil wê,
ob von dem vater sîniu kint
hin zer flust benennet sint:
er mac sih erbarmen über sie,
der rehte erbarmekeit truoc ie.
309,12 *sîn erbarmede rîchiu minne*
elliu wunder gar besliuzet -

Im 'Parzival' bittet Wolfram für den schwarzen Heidenkönig Razalîc: *starb er âne toufen sît, so erkenn sich über den degen balt, der aller wunder hât gewalt* (43,6ff.).

Wie am Lebensende im Jedermann-Drama steht die Warnung vor der Verzweiflung auch am Ende eines Werks, so wie im 'Gregorius' auch in den Canterbury Tales von Chaucer. Aus der bunten Welt seines Erzählungszyklus entläßt er den Leser mit der Erzählung des Pfarrers, einer großen, klar geführten Predigt über die Buße, die gipfelt in den Warnungen vor *praesumptio* und *desperatio*: "Um nun von der Hoffnung derjenigen zu sprechen, die so nachlässig und langsam im Beichten sind, so besteht diese aus zwei Arten. Die eine ist, daß man hofft, noch lange zu leben und durch seinen Fehltritt viel Gut zu erlangen, und dann erst zu beichten; und wie er sagt und ihm scheint, kann er noch immer zeitig genug zur Beichte kommen. Die andere ist die eitle Überschätzung der Gnade Christi ... Mangel an Hoffnung ist zwiefacher Art. Die erste ist Hoffnungslosigkeit auf die Gnade Gottes, die andere ist zu denken, daß man nicht länger im Guten ausharren könne. Die erste Hoffnungslosigkeit kommt daher, daß

man wähnt, man habe so schwer und oft gesündigt und so lange in Sünden gelegen, daß man nicht errettet werden könne. Gewiß, gegen diese verfluchte Hoffnungslosigkeit sollte man denken, daß die Passion Jesu Christi stärker ist, uns zu lösen, als es die Sünde ist, uns zu binden. Gegen die zweite Hoffnungslosigkeit soll man bedenken, daß, sooft man fällt, man sich auch ebensooft durch die Beichte wieder erheben kann. Wenn man noch so lange in Sünden gelegen hat, die Gnade Christi ist immer bereit, uns aufzunehmen und zu verzeihen." Die letzten Sätze des Werkes sprechen von dem Schauen Gottes als der Frucht der Busse[113].

Hartmanns wie Chaucers Zusammenschau eines Untergangs durch *desperatio* oder *praesumptio* hat eine lange Vorgeschichte. Schon Augustinus hat sie in einer Predigt breit entfaltet. Der Sünder soll dem Bußpsalm nachsprechen: "Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz" (Ps. 50,12), damit die sündige Seele nicht *plus pereat desperando, quae se perdidit delinquendo*[114]. Er soll zu seiner Sünde stehen, sie nicht auf Fortuna, das Fatum oder den Teufel schieben, der nur frohlockt, wenn der Schuldige seine Schuld nicht als die eigene annimmt und die Beichte so versäumt. Der Teufel auch gibt den Sündern sei es die Verzweiflung ein, keine Gnade mehr erlangen zu können, sei es eine unbesorgte Erwartung der Vergebung[115]. Vor dieser Verzweiflung an der Möglichkeit des eigenen Heils warnt Augustin zunächst: 'Er soll nicht durch Verzweiflung verloren werden, indem er, da ein Sünder, und ein schwerer Sünder, meint, es gebe für ihn keine Heilung'[116]. Wer im Gedanken daran auf den Untergang hin mit einem trutzigen Herzen (*animus gladiatorius*) seinen Lüsten und Begierden lebt, ist ganz verloren: *Tales desperatione pereunt*. Von dem aber, der die Verheißung von Ez. 18,21, daß Gott das Böse dessen, der sich, an welchem Tage immer, bekehre, vergessen werde, für sich annimmt, tut sich eine andere Grube auf: die Gefahr des Untergangs durch Hoffnung.[117] Augustin versteht hier *spes* im Sinne von *praesumptio* als die Hoffnung dessen, der, im Vertrauen auf die jedem wann immer sich Bekehrenden verheißene Gnade, seine Umkehr aufschiebt, um erst seinem Verlangen nachzuleben[118]. Die Berechtigung einer Gnadenerwartung im Fall der Umkehr nicht verkennend, macht Augustinus doch den Einwand, dem Sündigen scheine damit freier Lauf gegeben: 'Sie geben die Zügel frei zur Sünde, werden mit stürmischer Macht davongetragen, und keiner ruft zurück, Verzweifelte aus Hoffnung'[119]. *Spe desperati* sind die in vermessener Gnadenerwartung ihr Heil Verscherzenden, deren *mala et perversa spes* nicht auf den Ruf zum Erwachen hört: 'Säume dich nicht, zum Herrn dich zu bekehren, schiebe nicht von Tag zu Tag es auf, denn plötzlich kommt sein Zorn, und in der Zeit der Rache wird er dich verderben' (Eccli. 5,8f.). Mit lakonischer Dichte fragt die Predigt: 'Was nun, du arger Hoffer? Verzweifelst du, gehst du zugrund; hoffst du, gehst du zugrund'[120]. Es gäbe keine *via recta* zwischen den Abgründen der Verzweiflung und der argen Hoffnung, wenn nicht die sich erbarmende Vorsehung Gottes von allen Seiten mit Worten der Warnung ihn behütete, die ihm auch zurufen, heute, nicht morgen umzukehren: 'Ein langes Leben willst du haben, und fürchtest dich nicht, schlecht zu leben.' Alles wünscht der Mensch sich gut, nur nicht das Leben[121]. Das Wort Gottes richtet auf, damit die Verzweiflung uns nicht zerbricht, und schreckt, damit wir in Hoffart uns nicht überheben. Wie zwischen Aufschwung und Absturz ist der rechte Weg, die *via media*, auch zwischen links und rechts zu finden. Zwischen dem linken der Verzweiflung und dem rechten der Vermessenheit den richtigen, wahren Mittelweg zu finden, wäre überschwer ohne Christi 'Ich bin der Weg' (Joh. 14,6), da erst der Schritt vom Wege in die Schlingen des Verderbens führt[122]. Wo Vermessenheit und Verzweiflung sich als Hoffart und Demut entgegenstehen, ist das Phänomen mehr von der Selbsteinschätzung des Menschen her als im Blick auf Gott gesehen[123]. Gott hält den als Knecht der Schuld die Freiheit suchenden Sünder in der Schwebe zwischen Furcht und Hoffen[124]. Auch wer Vergebung fand, lebt das Oxymoron des *liber servus*, der als Freier sich bindet in die Gefangenschaft der Liebe. Der Erlöste wurde nicht frei zur Sünde, so daß er getrost seinem Willen leben dürfte[125]. Er bedarf der Heilung durch den barmherzigen Samariter[126].

Das unbußfertige harte Herz häuft einen Schatz von Zorn in Gott für das Gericht auf. Es ist ein Erbarmen, wenn Gott den Tag des Todes ungewiß läßt in seinem Warten auf des Sünders Umkehr: 'Jetzt ruft er dich, jetzt mahnt er dich; er erwartet, daß du dich besinnst, aber du zauderst.' Wer seinen Todestag wüßte, wiegte als Sünder sich in Sicherheit. Die von Gott als Schutz gegen ein Sündigen aus Verzweiflung geschenkte Hoffnung auf Vergebung ist wie die Verzweiflung als eine Gefahr zu fürchten. Gottes Vorsehung und Erbarmen beugt mit Worten der Verheißung und der Warnung der Versuchung, aus Erwartung der Verdammnis oder

aus einem getrosten Setzen auf Vergebung - nach einer Bekehrung irgendwann später - jede Sünde sich zu leisten, vor. Furcht und Hoffen legen Schlingen: *Desperat, ut peccet; sperat, ut peccet. Vtrumque metuendum est, utrumque periculosum; uae e desperatione! uae a perversa spe!*[127]. Gottes Gnadenverheißung für den Umkehrenden ist wahr, doch ist dem Aufschiebenden kein Morgen mitverheißen, daß er sagen könnte: 'Morgen werde ich umkehren, morgen Gott gefallen; und alles Heutige und Gestrige wird mir vergeben'[128].

Nach Gregor dem Großen legt das Wissen von Gottes Gerechtigkeit und Güte *desperatio* im Blick auf jene und *praesumptio* im Blick auf diese nahe. 'Im Gedanken an seine Gerechtigkeit achtet eure Sünden nicht gering; im Gedanken aber an seine Güte sollt ihr nicht verzweifeln'[129]. Den Gefallenen bedrohend mit Strafe und begütigend mit Erbarmen, 'erschreckt er die einen, damit sie im Guten sich nicht vermessen, erquickt er die anderen, damit sie im Bösen nicht verzweifeln'[130]. Des Fulgentius Brief über die Buße warnt ebenso vor der Judasreue wie vor einem getrosten Sündigen in Erwartung des Erbarmens[131]. Verzweifeln heißt, Gott an sich messen und über ihn richten[132]. Ohne Reue Gande erwarten heißt, sich mit dem Christennamen schmeicheln, sich zu den wenigen Erwählten zählen, da die Christen wenige seien unter der Menge von Heiden und Juden[133].

Heinrichs des Teichners Gedicht 'Von den suͤnten' (Nr.6) sieht ohne Furcht und Schrecken sündigen den, der Gottes Handfeste zu haben glaubt, *daz er nicht verloren wert, waz er poshait treib auf erd* (5f.), und den an ihm Verzweifelnden, der *an got verzait* (6). Wer so nach einem Mord an Gott verzweifelte, beget zehn weitere Morde, ehe den einen er bereute: *der hat chainen trost her wider. er ist verzait, daz waiz ich wol, und wær sein hertz nicht zagheit vol, so puezzaet er den aynen man.* (14ff.). Der Teufel reizt die Jungen zu wackerem Sündigen; den *alten chnaben* bleibe das Sichbesinnen. *so macht in der veint ain zag und macht im der suͤnt so vil, daz er nicht getrawen wil daz sein rat werd ymmer mer* (30ff.). Das Abirren vom Steig der Gnade auf des Teufels Weg und das gerüttelte Maß an Sünde werden schlimm erst, wenn er *an gotes guͤt verzait die über alle sunt ist prait da elle welt in gevallen chund* (41ff.). Schon beim Willen allein zur Buße nähme sie ihn an wie eine Mutter ihren im Elend dreißig Jahre verlorenen Sohn, denn Gottes

Gnade ist schneller als das sich Hinwenden zur Buße.

Es lag nahe, *desperatio* und *praesumptio* an zwei abschreckenden oder vorbildlichen Gestalten aus der christlichen Überlieferung, die solcher Sünde verfielen oder sich vor ihr bewahrten, zur Warnung oder Festigung *in persona* vorzuführen, wobei die Mehrwegmetaphorik mit den Doppelexempla sich verbinden konnte. Ein Beispielpaar im Guten sind Elisabeth und Zacharias. Des Radulphus Ardens Predigt über die Geburt des Johannes zeigt auf Elisabeth, die, bis ins Alter unfruchtbar und begnadet erst vor ihrem Ende, verdeutlicht, wie der ohne gute Frucht in Sünden alt Gewordene noch an der Lebensgrenze an der Frucht der Reue nicht verzweifeln, sondern auf das unaussprechliche Erbarmen Gottes hoffen soll[134]. Die Demut des stummen Zacharias, dem Gottes Gnade den Mund auftat, schrieb alles Gott, nicht sich zu. Sie zeugt gegen die *diabolica praesumptio*, die, was Gottes ist, sich anmaßt und Gott nur verbittert[135]. Warnend wird Petrus von dem Vorbild des Schächers abgehoben. Eine Predigt Abt Gottfrieds von Vendôme (gest. 1132) über den Schächer erhebt ihn über Petrus und alle Apostel, die als Erwählte sich vergaßen in der Stunde, als dieser allein zu dem Gekreuzigten sich bekannte. *Mira res! ubi fidem deposuit apostolus, latro recepit ... Permissus est cadere electus, ut unusquisque discat nulla perfectione de se praesumere. Erectus est latro qui lapsus fuerat, ut nullus de sua imperfectione, si tantum poeniteat et digne confiteatur, valeat desperare*[136]. Gottes Rute der Furcht bewahrt den Gerechten vor der Überhebung, der Stab des Erbarmens gibt dem Schuldigen Hoffnung, die ihn bewahrt vor der Verzweiflung. Erst das Predigtende hebt den gegenüber dem Schächer wortreich abgewerteten Petrus wieder an. Beide, der Apostelfürst und Dismas, der *gloriosus confessor et martyr*, sind auf ihre Weise Erwählte und als solche von den Gläubigen anzurufen. Wie Maria Magdalena die *sancta peccatrix* ist der Schächer der *latro sanctus*[137]. Ein positives und ein negatives Beispiel stellt des Radulphus Ardens Predigt 'In conversione sancti Pauli' gegenüber. Sie spielt das Exemplarische der die Gnade herbeiziehenden Umkehr des Saulus als Warnung vor der Verzweiflung in Breite aus - *ne videlicet aliquis in quantacunque scelerum enormitate desperaret, sed potius per poenitentiam ad spem veniae festinaret* -, und stellt merkwürdig gerade Judas, 'der aus dem hohen Stand der Heiligkeit in die Grube des Verderbens stürzte', als

Beispiel nicht der *desperatio*, sondern der *praesumptio* hin. Sein Fall soll die Gerechten erschrecken, *ne videlicet aliquis in quantacunque virtutum altitudine praesumeret... et non in se, sed in Deo se posse stare confideret*. Wer vermessen auf Vergebung baut, häuft Sünden über Sünde[138]. Judas als Exempel der *desperatio* stellt Radulphus Ardens wiederum Luzifer als Beispiel der *superbia* gegenüber. Gott gibt jedem seine Gabe, damit er nicht, wie der Engel ob der Gnadenfülle, sich überhebe oder wie Judas, aller Gnaden durch seine Schuld entblößt, verzweifle[139]. Zwei abschreckende Beispielfiguren stellen auch andere nebeneinander. Ein bekanntes Beispielpaar sind Judas und Origenes, die beide abwichen von dem Weg der Mitte. Vor dem Abweichen von dem wahren Wege nach der Linken wie nach der Rechten warnend, führt im 12. Jahrhundert Gaufredus Babion von Angers[140] in einer Adventspredigt die Deutung der Rechten und Linken exemplarisch vor: 'Die Rechte ist Gottes Erbarmen, die Linke aber die Verzweiflung. Darum spricht Jesajas (30,21): "Dies ist der Weg und wandelt auf ihm, und geht von ihm nicht ab zur Rechten oder zur Linken". Judas und der Teufel, die verzweifelten, irrten ab nach links. Origenes aber, der in allzu großem Vertrauen auf Gottes Erbarmen die Erlösung des Teufels, und zwar nach tausend Jahren, verkündete, kam allzu weit aus der Bahn (*exorbitavit*) nach rechts. Dem Weg der Mitte ist darum zu folgen, damit die Menschen weder verzweifeln noch im Vertrauen auf das Erbarmen ungehemmt sündigen'[141]. Den Weg der Mitte hielten, ohne nach rechts oder links zu gehen, die Kühe ein, welche die Bundeslade, das heißt die Kirche, aus dem Land der Philister zogen (2. Reg. 6,10). Er wird eingehalten zwischen Furcht und Hoffen. *Spes sine timore praesumptio est; timor sine spe desperatio est. Timor aufert nimiam securitatem, ne nimis adhaereat dexterae* (346B). Die Predigt des Gaufredus Babion von Angers ist schon im Speculum Ecclesiae des cgm 39 (um 1160-1170) auch in einer deutschen Übersetzung vielleicht schon aus den Jahren 1135-1145 überliefert:

Div zesiv, dannen wir rêdin, ist div gotis barmherz. Div viunster ist der vnsalige zewivil. Dannin sprach sanctus Ysaias: Hec est uia: anbulate in ea neque ad dexteram, neque ad sinistram. Er sprach .s. Ysaias: 'Ich han iv gelêret den rehtin wech, an dem gêt noch. Enâuvichet weder ze der zeswen, noch ze der winster.' Ivdas, der got vnsern herren verrîet, vnde die tîefil, die danches

verutelin vnde do gezwivelôtin, die chertin an die winstir. Origines der geâwichte ze hârte an die zêswin da von, daz er bridigôte, daz got so gnadig wâre, daz er nach siner vrteile die tiefil vnde alle sine nachvolgâre lôste vber tûsint iâre. Von div schvl wir dem mîtterm stîge volgin. Wir schuln wedir an got gezwiveln noch ze hârte ûv sine barmherze suntin. Dannin sprichet sanctus Dauid: Beneplacitum est domino super timentes eum, et in eis qui sperant super misericordia eius. Er sprach, daz got lindes gemv̊tis wâre wider die in vorhtin vnde die ze siner barmherz gedingen hetin. Iewedirz hat er dar gesezit, .s. David: rehtin gedingin vnde got ze vvrhtin. Gedinge ân uorhte der ist vnrehtiv balde. Vorhte an gedinge daz ist zewivil. Die zvo sache leitent einen ieglichen svntar an den rehtin wech[142].

Die in der Väterzeit von Origenes zuerst vertretene, jedoch vom kirchlichen Lehramt zurückgewiesene Lehre von der Apokatastasis als der endlichen Wiederherstellung der ganzen Schöpfung einschließlich der Sünder, Verdammten und Dämonen in einer Restitution nicht nur *in integrum*, sondern auch *in novum*[143] führte dazu, in Origenes ein Exempel der so weit gehenden *praesumptio* zu erkennen, daß auch der Teufel von einer späteren Erlösung aus seiner Verdammnis nicht ausgeschlossen war. Wie die wegen der Sünde gegen den heiligen Geist Verdammten sah er im Glauben an die Zeitlichkeit der Strafen auch den Teufel bei seiner Vorstellung von sich ablösenden Welten nicht unerlösbar[144].

Der Text des Gaudrefus Babion über *desperatio* und *praesumptio* kehrt auf deutschem Boden wörtlich wieder in den Deflorationes Patrum, der lateinischen Predigtsammlung des Werner von Ellerbach[145]. Die Verbindung der Vorstellung von den zwei Wegen mit der Warnung vor der Verzweiflung und der vermessenen Gnadenerwartung im Eingang des 'Gregorius' ist also vor Hartmann von Aue auch im Bairischen und Alemannischen schon vorgegeben. Hartmann empfiehlt jedoch keinen Weg der Mitte, sondern die Abkehr von dem Weg zur Hölle, dem des *zwîvel*, auf *der sælden strâze* (56-65), die zum Heil führt, während er die *praesumptio* (*vürgedanc* 21) nicht als Abweichung vom Weg kennzeichnet, da Hartmann nicht wie die Adventpredigten von Jes. 30,21, sondern von der Unterscheidung des breiten und des schmalen Weges bei Matthäus (7,13f.) ausgeht.

Einen Weg der Mitte kennt das Dreiwegebild nicht mehr in einer an Freidank orientierten anonymen Strophe des 13. Jahrhunderts. Von vielen Wegen zur Hölle gibt es eine Rückkehr, doch

nicht von dreien, die als breite Straßen[146] alle zum Verderben führen: Verzweiflung, Verblendung und Vermessenheit:

> *Vil stîge hin zer helle gât,*
> *der aller möhte werden rât,*
> *wan daz ich fürhte drîe breiten strâze.*
> *derst eine, swer durch grôzen zorn*
> *verzwîvelt, der ist gar verlorn;*
> *daz kumt von starken sünden âne mâze.*
> *diu ander ist, swer missetuot*
> *und er sich dannoch dunket guot.*
> *diu dritte ist, swer sündet ûf gedingen*
> *und træstet sich unstæter jugent, dem mag wol misselingen.*[147]

Wo Hugo von Trimberg im 'Renner' Judas und Origenes als Exempla zeigt, sieht er die wahre Mitte nicht in der Horizontalen wie beim Wegebild, sondern in dem Zu-hoch-hinaus des Origenes und dem Zu-tief-hinab des Judas liegen. Das Fliegen und das Graben führen zur Hölle, zum Himmel das Gehen in der Mitte:

> *Maniger sündet ûf den trôst,*
> 23210 *Daz der schâcher wart erlôst:*
> *Swer sîn riuwe dâ hin spart,*
> *Der vert vil lîhte ein übel vart.*
> *Der hohe meister O r i g e n e s*
> *Trôste gein gotes güete sich des,*
> 23215 *Daz nimmer nieman würde verlorn:*
> *Sô vorhte J û d a s, gotes zorn*
> *Wêre grœzer denne sîn missetât,*
> *Daz in ouch betrogen hât.*
> *Oben über gevarn und unden durch*
> 23220 *Hât helle flügel und helle furch:*
> *Swer daz mittel wol kan halten,*
> *Der mac wol des himels walten.*

Als Flug des Ikarus hat die *praesumptio* des Origenes das Passional gesehen. Im von der Legenda aurea nicht vorgegebenen Exkurs der Augustinlegende über Recht und Gnade, Furcht und Hoffen führt das Passional am Bild vom Herzen zwischen den Mühlsteinen Furcht und Hoffen, die es für Gott als Speise zubereiten, die Notwendigkeit

des Gehaltenseins zwischen diesen beiden Steinen aus. Fällt der von unten tragende Mühlstein Hoffnung fort, dann drückt der obere Mühlstein Furcht hinab in den Abgrund ewigen Verderbens, wenn den Menschen *gar verslicket die zwivelunge unz uffen grunt* (441,10f.). Als der Teufel Judas den Stein der Hoffnung weggezogen hatte, drückte die Schwere des Steins der Furcht ihn in die Hölle, da die Gegenlast der Hoffnung fehlte, welche Petrus rettete, als ihn der Stein der Furcht bedrückte[148]. Ebenso verloren sind jene, welche mit dem unteren Stein der Hoffnung ihre Last des Steins der Furcht nicht tragen wollen. Ist Judas das Exempel der Verzweiflung unter dem Stein der Furcht, den nicht der Stein der Hoffnung trägt, so ist Origenes das Gegenbeispiel dessen, der in vermessener Gnadenerwartung den oberen Stein der Furcht abwirft, um sich vom unteren Stein der Hoffnung aufzuschwingen. Die Gegensünde der *desperatio*, die *praesumptio* als den Wahn, die Gnade Gottes wolle keinen Menschen durch die Sünde verloren gehen lassen, veranschaulicht das Bild des Fluges. Die im Wahne wie die Adler ohne Furcht auffliegen, heben sich dem Sturz des Ikarus entgegen:

> 441,50 *du bist ein teil zu ho gevlogen*
> *sunder bescheidenheite zugel,*
> *des sal dir billich din vlugel*
> *werden dran versenget,*
> *daz dich zu valle ouch brenget!*

Origenes, *ein meister groz*, hat bei aller Weisheit Christi Mahnungen vor der Verdammnis durch die Sünde nicht ernst genug genommen. Blind vermessen wollte er Gott zu nahe kommen, den nach oben sichernden Schild der Furcht abwerfen und sich zum Himmel tragen lassen: *der torechte wise man, an genugen witzen scharf, den oberen stein von im warf, daz im wart zu sure* (441,66ff.). Hoffnung ohne Furcht und Furcht ohne Hoffnung führen ins Verderben. Den sicheren Weg zwischen den Steinen (442,10) verfehlen auch, die ohne Furcht und Hoffnung, im Glauben an eine unabwendbare Prädestination sich weder an Sünde noch an Tugend orientieren und damit einer sittlich freien Lebensführung nach dem Willen Gottes sich begeben.

In der Dimension von Höhe und Tiefe wie zwischen Origenes und Judas erkennt im Gedanken an Luzifer, der in einer Person die

ganze Fallhöhe zwischen der Hoffart neben Gott und der Verzweiflung im Höllengrund durchmaß, auch Bernhard von Clairvaux die Spannweite zwischen den Verhaltensopposita gegeben, wo es das eine als die Folge des anderen zu zeigen gilt. Bei Bernhard haben *desperatio* und *praesumptio* ein Analogon in Hoffart und Verzweiflung. Seine Hoheliedpredigten über die zweifache Erkenntnis und das zweifache Nichtwissen stellen der Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis, die durch Furcht und Liebe das Heil gewinnen, das Selbstverkennen und das Verkennen Gottes gegenüber, die, *superbia* und *desperatio* nach sich ziehend, das Heil ausschließen, wie Luzifer an sich offenbarte[149]. *Superbia* ist der Anfang, *desperatio* das Ende aller Sünde. Bernhard gebraucht nicht die üblichen Bilder vom rechten Wege zwischen Links und Rechts oder von der breiten Straße und dem schmalen Wege, sondern vom zu hoch oder zu tief des Lebensganges[150]. Besser ist ein demütiges Sichbeugen unter dem niedrigen Türbalken, als, vermessen das Haupt auch nur einen Finger zu hoch tragend, es sich dank einer *temere praesumpta erectio* (13,13) zu zermalmen. Und unerbittlich in den Abgrund wird versenkt (*fertur in profundum ... emersurus* 14,20f.), wer die *tristitia* in sich zur Verzweiflung wachsen läßt, so daß er unbußfertig die Gnade von sich weist, in seiner *blasphemia irremissibilis* besteht[151] oder, Frieden und Sicherheit vor dem Untergang sich vorgaukelnd, unwiderrufbar an die Welt gegeben, ihren Genüssen lebt[152].

Die Silva allegoriarum des Hieronymus Lauretus[153] sagt zum Lemma *desperare: vix habet allegoriam*[154]. Umgekehrt ist ein eindringliches Signum für die Verzweiflung der Skorpion. Die Silva allegoriarum sagt unter dem Stichwort *scorpio* dazu: *Scorpio cauda nocens desperationis est typus et qui in desperationem inducit, scorpionem porrigere dicitur.* Diese Bedeutung bringt schon Augustinus. Zum Wort vom Vater, der, um Brot gebeten, keinen Stein gibt, und, um ein Ei gebeten, keinen Skorpion reicht (Lc. 11,12), über das Ei der Hoffnung predigend, wünscht Augustinus dies Ei bewahrt vor der Vergiftung durch den Stachel des Skorpions, der den nach vorn auf das Unsichtbare gerichteten Blick der Hoffnung auf die Welt zurückbiegt[155]. Wie das Huhn den Skorpion zerhackt und frißt und in ein Ei verwandelt, so sollen jene, die ihre Hoffnung auf die Erde setzten und Leere vor sich sehen, bei der Frage *ubi spes?* als Skorpione der Hoffnungslosigkeit vom Huhn sich fressen und in ein Ei der Hoffnung sich verwandeln lassen[156]. Zur apokalyptischen Vision von den Heuschrekken, denen Gewalt gegeben wurde, 'wie sie die Skorpione der Erde besitzen' (Apoc. 9,3), verweist Rupert von Deutz auf die Eigenschaft der Skorpione, vorne mit Kopf und Mund zu schmeicheln und hinten mit dem Schwanz zu stechen: Israel ließ sich durch Verführungskünste der Frauen zu von Gott verbotenen Verbindungen verlocken, so daß es, der Hilfe Gottes entblößt, den am Ende erhobenen Waffen der Gegner erlag[157].

Die Vermessenheit und die Verzweiflung sind nicht allein extrem alternative Möglichkeiten christlichen Erfahrens und Verhaltens, wie Skylla und Charybdis auseinanderliegend als feste Orte des gewissen Scheiterns, zwischen denen die Durchfahrt auf dem rechten Weg, der *via media*, zu gewinnen ist, sondern können auch als vom einen ins andere kraß umschlagende Phänomene betrachtet werden, wenn man vom Gipfel der Vermessenheit in Verzweiflung abstürzt. Tauler verdeutscht *praesumptio* als *eine valsche zůversicht und ein vermessenheit* und gibt auch *desperatio* mit einer verdeutlichenden Doppelprägung als *missetrost und zwivel* wieder. Den Umschlag vom einen ins andere veranschaulicht er an dem schmeichelnden Vorder- und dem todbringenden Hinterteil des Skorpions:

Urteilent úch selber und nieman anders. Disen menschen wirt das scorpio für das ei, das ist: ein valsch gelŏbe von im selber, eine valsche zůversicht und ein vermessenheit. War umbe ensolte ich nút als wol varn als die und die? Ich bette, ich singe und lise und leben als wol als si tůnt. Als der scorpio, das lechelet vornan und smeichelet mit dem munde und hinden stichet es mit dem sterze: als geschiht diser valscher zůversicht an dem ende; als der grunt sich endecket, der valsche besessen grunt, so vallent si in missetrost und in zwivel und werdent eweklich verlorn: so kumet der stich des ewigen todes[158].

Praesumptio und *desperatio*, übersteigertes Selbstvertrauen im Anfang und sein Zusammenbrechen am Ende, erscheinen bei Tauler zwar zunächst als Arten der Selbsteinschätzung. Doch die Warnung vor der ewigen Verdammnis nach der Verzweiflung und die Tradition weisen auch die 'falsche Zuversicht' als die theologische *praesumptio* aus[159].

Im übrigen ist der Skorpion vor allem das Tier der hinterhältigen Dialektik, des Ketzertums, im späteren Mittelalter in erster Linie der Synagoga und des Volks der Juden und, als

seiner Verbündeten bei Christi Passion, der Römer. Von Norditalien im 14. Jahrhundert ausgehend, tragen in der Bildkunst und im Passionsspiel auf den Fahnen und Rüstungen in verschiedenen Szenen der Passionsgeschichte die Juden den Skorpion als Zeichen der Falschheit, des Verrats, der Hinterhältigkeit beim Bewirken der Passion[160].

Das Ruhe in Bewegung, Beständiges in Schwanken, in hin und her und auf und ab Getriebenes umsetzende 12. Jahrhundert gibt auch Verzweiflung und Vermessenheit nicht als konstante Ergebnisse einer definitiven Entscheidung zu verstehen, sondern sieht den Menschen in unruhigen Seelenbewegungen zwischen beiden Extremen hin und her geworfen. Hugo von St. Viktor erkennt wie auf bewegter See ein wogendes Auf und Ab, Erhebungen zum Himmel (*exaltationes*) und Abstürze zum Abgrund (*depressiones*), auf dem Meer des unter widrig umspringenden Winden gegeneinander wogenden Verlangens hilflos umgetriebenen Seelen: 'Es kommt der gute Hauch (*spiritus*) und treibt nach oben. Es kommt der böse Hauch und treibt nach unten.' Aufsteigend hält sie Gottes Rechte vor dem Fall, absteigend in den Schlund der Schuld hält sie die Linke fest. Täglich erfährt das Herzinnere (*secretum cordis*) den Wechsel zwischen Verlassenheit und Angenommensein und aus diesem wieder das Entlassenwerden, so daß es nicht zur Ruhe kommt, kein Ende sieht, *ut qui jacent non desperent, et qui stant non praesumant.* Im Himmel der Gerechtigkeit soll man den Absturz fürchten, in der Hölle der Schuld die Gnade suchen[161]. Der mystische Rhythmus der Gottnähe und Gottferne, Vertrauen und Verzagen, hat *desperatio* und *praesumptio* als die Enden einer unruhig flutenden Bewegung mit ergriffen. Das Bild vom An und Ab der Winde, die das Herz *in einer ungewissen habe* dem wogenden Getriebensein zwischen *trôst* und *zwîvel* im Hinblick auf die Liebe Blanscheflurs ruhelos preisgegeben haben, kehrt wieder in Riuwalins hin und her Geworfensein (*trôst seite im minne, zwîvel haz*) in Gottfrieds 'Tristan' (877-914), dem Werk, das solcher Art von das Beständige in Unruhe überführender Bewegung wie keine andere Dichtung Raum gab[162]. Eine vergleichbare Unruhe, doch in einem umgreifenden Gehaltensein, bewegt den Menschen in Hildegards von Bingen Vision vom Bau der Welt. Vom Rande des ihn umfangenden Weltenrades aus wirken die Tierköpfe auf den Menschen ein. Dem Mund des Leoparden, der Furcht Gottes, entströmt die Gotteskraft der Zerknirschung, die den Schuldigen zum Haupt

des Krebses, dem Vertrauen, treibt. Doch *spes et dubium* führen ihn auch hier noch unruhig hin und her in einem *procedendo sperare* und *retrocendo dubitare* im Gedanken an seine Sünden[163].

Ein anderes Beispiel gibt, wer den Weg der Mitte zwischen *desperatio* und *praesumptio* findet. Des Abtes Gottfried von Vendôme (gest. 1132) Maria Magdalenenpredigt läßt die große Sünderin zwischen Furcht und Hoffen, Liebe und Gewissen schwanken, bis beide sie bei der Hand nehmen und zu Christus führen. Beider Geleit gibt ihr Vertrauen, führt sie zwischen den Extremen hin. Der Anklang an die Osterworte des Exultet *O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem* legt in Gottfrieds Preis der sündigen Heiligen die Erkenntnis ihrer Schuld als *felix culpa: beata peccatrix, quae talem meruit habere ducatum! Spem et timorem ... Timor utique sine spe est desperatio; et spes sine timore, stulta praesumptio.* Zur *sancta peccatrix*[164], so nennt sie Gottfried wie Hartmann von Aue vom *guoten sündaere* Gregorius spricht, machte Maria Magdalena ihr schweigendes Weinen. 'Aus ihrem Fall sich erhebend, war sie eine Stärkere, als wenn sie als Sünderin nicht gefallen wäre.'[165] Am Ende der Opuscula Gottfrieds von Vendôme steht ein kleiner zu Maria Magdalena führender Zyklus über des Schuldigen Weg zur Gnade, den seine besondere Form auszeichnet[166]. Ihn eröffnet eine Zwiesprache Gottes mit dem Sünder, der Gottes Schelte erwidert mit Bekenntnissen und Bitten. Es folgt eine von Vorwürfen und Geboten in Verheissungen übergehende Rede Jesu, des guten Hirten, dessen Güte und Erbarmen *peccatori auferunt occasionem desperandi.* Des Sünders bußbereite Antwortrede gelobt das Mitleiden mit dem fremden Sünder, dessen *natura humana* stürzt und der Aufrichtung bedarf, damit die *creatura* in ihm erhalten bleibt: *A diabolo culpa est, creatura a Deo.* Auf eine große Sündenklage mit dem Ausblick auf Maria Magdalena folgt das Gebet an Jesus um Erlösung des vertrauend auf ihn Hoffenden: *Praesumens in te speravi. Possem quidem desperare, quia aliter vixi quam debui: sed illa tua magna miseratio me desperare non patitur.* Gottes Wortwechsel mit dem Sünder, seine aus Schelte in Tröstung übergehende Rede, des Schuldigen Annahme des Gehörten, die Sündenklage und das Gebet erfüllen die Erfahrung Furcht und Hoffen mit einer dramatischen Intensität, die sich am Schluß entspannt im Übergang zum Hymnus, dem Marienhymnus *O Maria gloriosa, Jesse proles generosa, Per quam fuit mors damnata Atque vita reparata!* und am Ende

dem Vesper-, Nacht- und Morgenhymnus zu Maria Magdalena *Maria poenitentiae Formula lapsis, spes veniae,* dessen Morgenstrophen beginnen:

Et miseras et miseros
Vocat Deus misericors
omnes ad poenitentiam
et pollicetur veniam.

Contemptor poenitentiae
Solus est expers veniae:
Factor misericordiae
Christe, nostri miserere.

Eine *peccatrix beata* und *felix meretrix* nennt die Sünderin auch der Magdalenenhymnus Abaelards, dessen erste Strophe sie eine sündige Heilige nennt, weil sie der Verzweiflung an die Gnade nicht verfiel:

Peccatricis beatae sollemnitas
Peccatores maxime laetificat,
Post hanc nemo desperat de venia,
Quantumcumque praecedunt flagitia,
Si lamenta poenitentiae
Subsequentur loco victimae.[167]

Ein Hymnus des 13. Jahrhunderts preist Magdalena als die *sancta peccatrix Maria,* deren Gnade findene Reue allen Schuldigen als Beispiel dient:

Omnis homo, qui premeris
Enormitate sceleris,
Sit in tua memoria
Sancta peccatrix Maria.[168]

ANMERKUNGEN

1. A.E. SCHÖNBACH, Über Hartmann von Aue. Drei Bücher Untersuchungen, Graz 1894, S.113-130.
2. Die Frage nach der Schuld im 'Gregorius' steht hier nicht zur Betrachtung. Über mehr als drei Dutzend germanistischer Publikationen zum Problem der Schuld im 'Gregorius' aus zweiundzwanzig Jahren informiert Elisabeth GÖSSMANN, Typus der Heilsgeschichte oder Opfer morbider Gesellschaftsordnung? Ein Forschungsbericht zum Schuldproblem in Hartmanns 'Gregorius' (1950-1971), Euphorion 68 (1974) 42-80. Danach D.K. GOEBEL, Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns 'Gregorius' (Philologische Studien und Quellen 78), Berlin 1974.
3. Zum Verhältnis des Gregoriuslebens zur Judasvita F. OHLY, Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld (Rheinisch Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge. G), Opladen 1975. Exemplarisch wird das Verhältnis bis zum 'Dr. Faustus' und zum 'Erwählten' hin verfolgt.
4. Sr. Rose Bernhard DONNA, Despair and Hope. A Study in Langland and Augustine (Diss. Cath. University of America), Washington 1948.
5. Erst 1974 (weit gediehen mit dem Vorliegenden, das nun schlanker werden konnte) nahm ich Kenntnis von der ungedruckten amerikanischen Dissertation von Susan Brooke SNYDER, The Paradox of Despair: Studies of the Despair Theme in Medieval and Renaissance Literature (Columbia University, Ph. D., 1963), 256 S., erhältlich durch die University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan, Nr. 64-9173; Kurzbericht in: Dissertation Abstracts. Abstracts of Dissertations and Monographs in Microform, Ann Arbor, Michigan, vol. 25,1 (1964) 1201. Die in Susan SNYDERs Kurzfassung The Left Hand of God: Despair in Medieval and Renaissance Tradition, Studies in the Renaissance 12 (1965) 18-59, unerwähnt und deshalb übersehbar gebliebene Dissertation ist die reichste und ergiebigste Publikation zum Thema. Wo ich seit längerem Erarbeitetes - über meinen Amsterdamer Vortrag 'Judas und Gregorius' ist berichtet in: Tradition und Ursprünglichkeit. Akten des III. Internationalen Germanistenkongresses 1965 in Amsterdam, hg. von W. KOHLSCHMIDT und H. MEYER, Bern und München 1966, S. 164; Vorträge aus dem Themenkreis hielt ich 1968 in Münster, 1972 in Oxford und Düsseldorf, 1973 in Groningen, Leiden und Bochum - bei Susan SNYDER wiederfand und Anregungen von ihr empfing, habe ich auf sie nun verwiesen; ich zitiere: Susan SNYDER I(= The Paradox of Despair) und Susan SNYDER II (= The Left Hand of God). Susan SNYDER I behandelt die mittelalterliche Theologie der Verzweiflung aus patristischen, mystischen, scholastischen und englischsprachigen Quellen verschiedener Gattung (1-73), Arnoul Grebans 'Mystère de la Passion' (74-93), Wolframs 'Parzival' und Hartmanns 'Gregorius' (93-111, 231-236), Luther (112-125), Calvin (125-130), den englischen Protestantismus und Katholizismus des 16. Jahrhunderts (130-147), die englische Bühne des 15. und 16. Jahrhunderts bis zu Marlows 'Doctor Faustus' (148-195), Holiness and Despair: The Faerie Queene Book I (196-230, 237-243). Lateinische und englische Traktate des Mittelalters gegen die Verzweiflung aus Handschriften des British Museum und der Bodleyana sind nachgewiesen S.255f.
6. Arieh SACHS, Religious Despair in 'Richard the Third', in: Romanica et Occidentalia. Études dédiées à la mémoire de Hiram

Peri (Pflaum), Jerusalem 1963, S.234-245; A. SACHS, Religious Despair in Mediaeval Literature and Art, Mediaeval Studies 26 (1964) 231-256; A. SACHS, The Religious Despair of Doctor Faustus, Journal of English and Germanic Philology 63 (1964) 625-647.

7. Theologische Quellen und Literatur zur Verzweiflung als Sünder wider den heiligen Geist bei R. VERNAY, Art. 'Découragement et défiance de soi', Dictionnaire de Spiritualité III, Paris 1957, Sp.63; E. DUBLANCHY, Art. 'Désespoir', Dictionnaire de théologie catholique IV, Paris 1939, Sp.620-622.

8. Weitere Literatur zur Verzweiflung und Vermessenheit: F.I. CARPENTER, Spenser's Cave of Despair, Modern Language Notes 12 (1897) 257-273; J. KNOEPFLE, Macbeth: Despair in Seven Stages, Shakespeare Newsletter 9 (Sept. 1959) 26; S. WENZEL, Petrarch's Accidia, Studies in Renaissance 8 (1961) 30-48; das Kapitel 'Verzweiflung und Vermessenheit' bei Chr. CORMEAU, Hartmanns von Aue 'Armer Heinrich' und 'Gregorius', München 1966, S.100-104, stützt sich auf die Belege aus der Frühscholastik, die bei A. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik IV/1, Regensburg 1955, S.13-69, stehen; E. DORN, Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters (Medium Aevum 10), München 1967, passim (Register s.v. desperatio, praesumptio); H. FREYTAG, Kommentar zur frühmittelhochdeutschen Summa Theologiae (Medium Aevum 19), München 1970, S.34, 150f.; L. FORSTER, Faust und die *acedia* - Mephisto und *superbia*, in: Dichtung, Sprache, Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Germanisten-Kongresses 1970 in Princeton, hg. von V. LANGE und H.-G. ROLOFF, Frankfurt 1971, S.307-319; die 'Versuchung zur Verzweiflung' im Martyrium des Scheiterns einer Hoffnung aus eigener Kraft, im Angesicht von Gewalt oder Gewissen in einer Heuchelwelt, die nicht liebt und keine Schuld erkennt, verfolgt im Werk von Graham Green Ch. MOELLER, Tentation du désespoir et Espérance chrétienne, Collectanea Mechliniensia 35 (1950) 398-419.

Zum *zwîvel* als der theologischen Verzweiflung: H. SCHNEIDER, Parzival-Studien (SB der Bayer. AdW, phil.-hist. Klasse, Jg. 1944/46, Heft 4), München 1947, S.11-31 (Parzival als geistlicher Roman. Wolfram und Hartmanns Gregorius); H. HEMPEL, Der *zwîvel* bei Wolfram und anderweit, in: Erbe der Vergangenheit. FS für K. Helm, Tübingen 1951, S.157-187. Wiederabdruck in H. HEMPEL, Kleine Schriften, Heidelberg 1966, S.277-298; Helen ADOLF, The Theological and Feudal Background of Wolfram's *zwîfel*, JEGP 49 (1950) 285-303; D. RUPRECHT, Tristitia. Wortschatz und Vorstellung in den althochdeutschen Sprachdenkmälern (Palästra 227), Göttingen 1959; P. WAPNEWSKI, Wolframs Parzival. Studien zur Religiosität und Form, Heidelberg 1955, S.15-22 (*zwîvel*); Th.P. THORNTON, Love, Uncertainty, and Despair: The Use of zwîvel by the Minnesänger, JEGP 60 (1961) 213-227; die im Forschungsbericht von Elisabeth GÖSSMANN (siehe Anm.2) aufgeführte Literatur zur Schuld im 'Gregorius', die in der Regel auch auf den *zwîvel* zu sprechen kommt, brauche ich hier nicht zu nennen. Zum *zwîvel* im Parzival und Gregorius Susan SNYDER I, S.94-111, 231-236. Zur theologischen Verzweiflung vornehmlich in slowenischen Legendenballaden, in den lat. Reuner Relationen (zwischen 1185 und 1200) und der mhd. 'Vorauer Novelle' sowie zu *verzagen* in der Bedeutung 'verzweifeln an Gottes Barmherzigkeit' L. KRETZENBACHER, *Desperatio* im Mittelhochdeutschen, in: Verbum et Signum, hg. von H. FROMM, W. HARMS, U. RUBERG, 2. Band, München 1975, S.299 - 310) - Auf Ergänzungen zum deutschen Wortschatz des Mittelalters für *desperatio* und *praesumptio* mußte ich hier verzichten.

9. Ute SCHWAB, Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bispelreden des Strickers, Göttingen 1959, S.73-97.

10. Heinrich der Teichner hat die Verse wörtlich in den Eingang seines Gedichtes *Von unverstentichait der sünden* übernommen. H. NIEWÖHNER, Die Gedichte Heinrichs des Teichners I, Berlin 1953, S.8, Nr.5,1-30. Hinweis bei Ute SCHWAB (siehe Anm.9), S.256.

11. F. OHLY, Hohelied-Studien, Wiesbaden 1958, S.327 (Register s.v. 'Selbstauslegung des Wortes').

12. Noch in Klopstocks 'Messias' hebt die Geschichte der Erlösung mit Jesu großer, die alte Tradition des innertrinitarischen Gesprächs aufnehmender Rede an den Vater über seinen Erlösungswillen an (I 84-137). Wie des Vaters Antwort und die andern nicht biblischen Reden, die Klopstock Jesus und Gottvater im 'Messias' sprechen läßt, zeichnet Gottes Worte nicht ihre Form aus, sondern ihre Wirkung (I 83, 145ff.).

13. F. OHLY, Goethes Ehrfurchten - ein ordo caritatis, Euphorion 55 (1961) 113-145, 405-448, hier S.133.

14. Eruditio didascalica VII, 24; PL 176, 833D-834D.

15. Sie entdeckte und verfolgte durch die nächsten Jahrhunderte U. RUBERG, Beredtes Schweigen in der deutschen Literatur des Mittelalters (Münsterer Habilitationsschrift 1974, im Druck).

16. Hugo von St. Viktor, Predigt De triplici silentio, PL 177, 317A.

17. E. DUBLANCHY (siehe Anm.7) Sp.620: "C'est un acte de la volonté se détournant de Dieu comme fin dernière, parce que l'on juge l'acquisition du bonheur éternel entièrement impossible pour soi-même". Sp.620f.: "Directement opposé au grave précepte de l'espérance chrétienne, le désespoir pleinement consenti par la volonté est toujours une faute mortelle, quel que soit le jugement, hérétique ou simplement erroné, qui lui donne naissance. Toutefois une imperfection accidentelle du consentiment empêcherait toujours la gravité subjective dans une circonstance donnée". Über die Versuchung zur Verzweiflung (Sp.621): "Cette tentation peut prendre naissance dans la grandeur et la fréquence des fautes passées et l'impossibilité presumée d'en briser le joug. L'on devra opposer le motif souverainement efficace de l'infinie miséricorde de Dieu et de la toute-puissance de sa grâce toujours assurée aux âmes de bonne volonté."

18. Benedicti Regula IV 74; ed. R. HANSLIK (CSEL 75), Wien 1960, S.34. Den Auslegungen der Benediktinerregel kann hier nicht nachgegangen werden.

19. Gregorius, Moralia in Job VIII 21,45; PL 75, 829D: *Absit enim ne vir sanctus de divinae misericordiae largitate desperet, ne gressum cordis a profectu intimi itineris subtrahat, ne, amorem conditoris deserens, quasi a duce destitutus, in via remaneat, et confossus gladio latrocinantis desperationis ruat.* - 830B: *Desperando itaque melius ad spem veniae ducitur, qui eo certius ventura appetit, quo praesentia verius ex desperatione derelinquit.*

20. Sermo 71, PL 38, 445-467. Dazu im Enchiridion 22,83; CCL 46, 95, 30-35: *Qui uero in ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam diuini muneris largitatem, et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremissibili peccato in spiritum sanctum, in quo Christus peccata dimittit. De qua quaestione difficili in quodam propter hoc solum conscripto libello enucleatissime quantum potui disputaui.*

21. 445A, 447B, 466D. - 449A: *forte in omnibus sanctis scripturis nulla major quaestio, nulla difficilior invenitur.*

22. PL 38, 456BC: *De nullo enim desperandum est, quamdiu patientia Dei ad poenitentiam adducit, nec de hac vita rapit impium, qui non mortem vult impii, quantum ut revertatur et vivat* (Ez. 18,23). *Paganus est hodie: unde scis, utrum sit futurus crastino Christianus? Judaeus infidelis est hodie: quid si cras credat in Christum? Haereticus est hodie: quid si cras sequatur catholicam veritatem? Schismaticus est hodie: quid si cras amplectatur catholicam pacem? Quid si isti, quos in quocumque genere erroris notas, et tanquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam, agant poenitentiam, et inveniant veram vitam in futuro?*
23. PL 38, 463A: *Remissio peccatorum, quoniam non datur nisi in Spiritu sancto, in illa Ecclesia tantummodo dari potest, quae habet Spiritum sanctum.* - 464A: *Quisquis igitur reus fuerit impoenitentiae contra Spiritum, in quo unitas et societas communionis congregatur Ecclesiae, nunquam illi remittetur; quia hoc sibi clausit, ubi remittitur;* vgl. 465f.

23a. Mit Zurückhaltung äußert Ambrosius ein nicht grenzenloses Vertrauen in die Vergebung bei Verbrechen wie dem Vatermord. Zur Verheißung, daß die Sündflut nicht die ganze Erde und die Flut der Leidenschaft nicht die ganze Seele verderben werde, fragt er, da auch ein völliger Untergang der Seele nicht auszuschließen sei, welchen Seelenteil denn man bei solchen Verbrechen sich für die Vergebung aufbewahrt denken dürfe, und ob nicht eher daran zu denken sei, daß Gott nur bei geringeren Vergehen die Seele von der Verzweiflung abgehalten wissen wolle. Anderseits warnt er vor der Verzweiflung im Gedanken daran, daß auch der zornige Gott seinem Feind vergebe. - Ambrosius, De Noe 27,102; CSEL 32,1 (1897) 483,16: *et quidem non audeo dicere quia uidetur dominus statuere quod nullius anima possit penitus interire. quid enim de parricida dicimus? ... quas ei partes animae ad ueniam reseruamus? unde magis illud arbitror quod prouocet dominus deus noster, ut etiamsi quis leuiores alias habeat passiones, non penitus diuinam desperet gratiam nec omnimodis uicturum se esse diffidat.* Zachäus erlangte Vergebung, da er das Entwendete vierfach zurückerstattete. Die Bedingung der Reue bleibt ungenannt, ist aber zu unterstellen. - Ambrosius, In ps. 37,4: CSEL 64 (1919): ... *et inimicos suos uocavit ad gratiam, quos oculus dei uidit et amauit. Ergo quia pius est deus, nequaquam est desperandum. Etsi irascitur, ignoscit; etsi percutit, sanat; etsi tradit in interitum carnem, spiritum saluat.*
24. PL 38, 466C: *Qui vero huic dono exstiterit inimicus, ut non illud per poenitentiam petat, sed ei per impoenitentiam contradicat, fit irremissibile; non quodcumque peccatum, sed contempta vel etiam oppugnata ipsa remissio peccatorum.*
25. Augustinus, Enarr. in ps. 50,5; CCL 38, 602,6f.
26. CCL 38, 600,23; 602,7-23.
27. CCL 38, 604,17ff.; 608,23ff.: *Respice quae fuit Ninive, et uide quia euersa est, euersa in malo, aedificata in bono, sicut euersus Saulus persecutor, aedificatus Paulus praedicator.* CCL 38, 612,9ff.: *Si peccatum David impietati deputatur, non de se desperent impii, quia pepercit Deus impio.*
28. CCL 38, 615,5ff.
29. CCL 38, 603,1ff.: *Subueni graui uulneri secundum magnam medicinam tuam. Graue est quod habeo, sed ad Omnipotentem confugio. De meo tam lethali uulnere desperarem, nisi tantum medicum reperirem.* CCL 38, 613,1ff. zu Gott: *Ita plenus es adipe misericordiae, ut ad te conuersis, non solum quibuslibet peccatoribus, sed etiam impiis non sit desperandum.*
30. Augustinus, Enarrationes in psalmos 101-150, CCL 40, 2160, 46-2163,63. - Didacus Nyssenus zu Mt. 13,4f.: *Nemo scilicet in hac vita desperare debet, quantuscumque sit peccator.* Reuetränen des Herzens erweichen den Stein, aus Dornen werden Rosen, Weinstöcke aus Unkraut; nach A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.404.
32. P. VON MOOS (siehe Anm.93) Darstellungsband, C 275.
33. Ute SCHWAB, Die bisher unveröffentlichten Bispelreden des Strickers, Göttingen 1959, S.49-73.

Die Maria Magdalenenpredigt des Radulphus Ardens sieht diese sündige Heilige, auf welche hin das *Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia* (Rom. 5,20) speziell gesprochen scheine, so daß ihr Beispiel allen Sündern sage, *ne propter aliquam criminum enormitatem desperent*, durch eine gnädige Eingebung zur Umkehr in die Reue gerufen. PL 155,1398B: *Fuit quoque vocatio ejus occulta, et ideo magis digna. Non enim per vocem praedicationis, ut Petrus et Andreas, nec per necessitatem, ut Paulus, sed per solam internam inspirationem vocata fuit.*
34. Zu Judas F. OHLY (siehe Anm.3).
35. Augustinus, Sermo 20,1; CCL 41, 261,23: Der Sünder soll bitten 'Schaffe in mir Gott ein reines Herz'. *Dicat anima quae peccauit, ne plus pereat desperando quae se perdidit delinquendo.* - Augustinus, De natura et gratia 35; PL 44,266: ... *disceremus, vel poenitendi humilitatem, vel etiam in talibus lapsibus non desperandam salutem. Quidam enim in peccata prolapsi desperatione plus pereunt, nec solum poenitendi negligunt medicinam, sed ad explenda inhonesta et nefaria desideria servi libidinum et sceleratarum cupiditatum fiunt* (Hinweis bei A. SACHS, Mediaeval Studies [siehe Anm.6] S.233). Augustinus, In Job, PL 34,871: *Non itaque homo de venia desperando addat peccata peccatis, tanquam addictus jam damnationi, qua certus est de justitia Dei, sub qua non potest esse impunitus. Ita enim Deus juste judicat, ut etiam audiat veniam deprecantes; et tanto magis, quanto magis juste judicat.* Er vermischt nicht ungerecht die in Reue Flehenden mit denen, die Demut und Gutmachung durch Reue ihm verweigern.
36. Caesarius Arelatensis, Sermo 134,4; CCL 103,553: *Si vero aliquis iam lapsus haec audit, et nimis sceleris pondere oppressus desperare iam coepit, adtendat quidem vulneris magnitudinem, sed non desperet medici potestatem. Peccatum cum desperatione, certa mors. Nemo ergo dicat: si iam aliquid mali feci, iam damnandus sum, deus malis talibus non ignoscit; cur non addo peccata peccatis? Fruar saeculo in voluptate lasciva, in cupiditate nefaria: iam perdita spe reparationis vel hoc habeam quod video, si non possum habere quod credo. Deus enim noster, sicut cautos facit qui non ceciderunt, sic desperatos esse non vult qui ceciderunt. Quisquis peccasti, et dubitas agere paenitentiam pro peccato tuo desperando salutem tuam, audi David agentem.* Das Davidspiel wird ausgeführt, die Arztmetapher aufgegriffen.
37. Augustinus, Sermo 352,8; PL 39,1558D: *Tamen si forte contigerit, nemo desperet. Judam traditorem non tam scelus quod commisit, quam indulgentiae desperatio fecit penitus interire. Non erat dignus misericordia, ideo ei non fulsit lumen in corde, ut ad ejus indulgentiam concurreret quem tradiderat, sicut illi qui eum crucifixerant; sed desperando se occidit, et laqueo suspendit se, suffocavit se. Quod fecit in corpore suo, hoc factum est in anima ipsius. Spiritus enim dicitur etiam iste ventus aeris hujus. Quomodo ergo qui sibi collum ligant, inde se occidunt, quia non ad eos intrat spiritus aeris hujus: sic illi qui desperant de indulgentia Dei, ipsa desperatione intus se suffocant, ut eos Spiritus sanctus visitare non possit.* - Paschasius Radbertus, In Mt. XII 27; PL 120, 931: zu Judas, *qui non solum non emendaverit crimen, quod commisit, verum etiam scelus suae mortis in peccatum sibi addidit.* (vgl. 930, 939).
38. Caesarius, Sermo 101,2: CCL 103,416f.: *Primo hoc fideliter et firmiter credat dilectio vestra, quia numquam deus prius deserit hominem, nisi prius ab homine deseratur ... Cum vero in peccatis suis coeperit per-*

manere, de multitudine peccatorum nascitur desperatio, ex desperatione obduratio generatur. So auch Sermo 101,6; S.419. - Der *obduratio* nahe steht die *obstinatio*. A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.125, s.v. *obstinatio*, zitiert Simon de Cassia, lib.13, cap.5: *Profundum malorum ostinatio est; induratio, desperatio, contumacia, rebellio mentis est: in quod profundum cum quispiam venerit, contemnit Deum, contemnit seipsum, contemnit virtutem, contemnit gloriam, contemnit et poenam; contemnit monitus salutares; contemnit omnem semitam et compendia redeundi.*

39. Sermo 101,3; CCL 103,418.
40. Sermo 101,6; CCL 103,430; Sermo 64,4; CCL 103,277: *Iniquitatem tuam si tu agnoscis, deus ignoscit.*
41. Caesarius Arelatensis, Sermo 65,2; CCL 103,279f.: *Sed forte cogitat aliquis, tam gravia se admisisse peccata, ut iam dei misericordiam promereri non possit. Absit hoc a sensibus omnium peccatorum. ... ipse contra se divinae misericordiae januam claudit, qui deum sibi misereri aut non velle aut non posse credit, et eum aut bonum aut omnipotentem esse diffidit. Nemo ergo nec post centum, nec post mille crimina de misericordia desperet.* Vgl. in dem Audoins Eligiusvita nahestehenden Sermo de rectitudine catholicae conversationis, PL 40, 1179: *Veniam non desperes si ad meliora convertaris; quia desperatio pejor est omni peccato. Nullatenus ergo de Dei misericordia desperes, nec post centum peccata, nec post mille crimina: quia nulla est tam grandis culpa, quae poenitendo non habeat veniam.* Nur ein unbereutes *crimen capitale* führt in die Verdamnis.
42. Sermo de rectitudine, PL 40,1187; es folgt *Non est enim, sicut scriptum tenemus, de quamvis magnis criminibus remittendis Dei unquam misericordia desperanda ...*
43. Im von Hugo von St. Viktor stammenden Kapitel gegen die Verzweiflung im 'Manuale'; PL 40,961: *Peccavi peccatum grande, et multorum sum mihi conscius delictorum; nec sic despero, quoniam ubi abundaverant delicta, superabundavit et gratia. Qui de venia peccatorum suorum desperat, negat Deum esse misericordem. Magnam injuriam Deo facit, qui de ejus misericordia diffidit.* Die Sündenmenge kann im Gedanken an Gottes Tod nicht schrecken, *quoniam peccata mea illum vincere non possunt.* Die Ichform stellt den Text in die Reihe der Sündenklagen. - Zur Unbesiegbarkeit der Gnade schon im 4. Jahrhundert Cyrillus von Jerusalem, Catechesis II: De poenitentia 5; PG 33,390A: Christus erlöste uns, *ne nos ipsos desperemus, fratres, ne nos in desperatum abjiciamus statum. Dira res est non credere in spem poenitentiae. Qui non expectat salutem, mala absque modo accumulat;* vgl. 414B; 390C: *Non vincunt tua cumulata peccata multitudinem miserationum Dei; non superant vulnera tua summi illius medici experientiam. Trade tantummodo te ipsum illi cum fide; edissere medico morbum tuum* (vgl. 414C). Es folgt das Beispiel Davids. 402B: *Cave ne poenitentiae vi sine causa diffidas.*
44. Ps.-Augustinus, De vera et falsa poenitentia 5; PL 40,1116-1118: *Nullus itaque tantum unquam possit peccare, quod poenitens vellit desperare. Quid enim aliud est desperare, quam Deum sibi comparare? Nam qui de Deo non praesumit veniam, non animadvertit plus peccato suo Dei posse clementiam;* nach A. SACHS, Mediaeval Studies 26 (1964) 232, dort unter Augustinus.
45. Ps.-Augustinus, Sermo de symbolo 19; PL 40,1202.
46. Victor Cartennensis, De poenitentia 12; PL 17,985f. Justus von Urgel erklärt das wiederholte *revertere* in Cant. 6,12: *ut, etiamsi conversa deliquerit, in desperationem non decidat, sed a peccandi consuetudine spei indulgentia resipiscat;* nach A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.404. - Wenn die Märtyrer in ihrem Leiden nicht verzweifelten an der Auferstehung, da auch Christus vor der Auferstehung leiden mußte, ist nicht die Rede von der theologischen Verzweiflung; Augustinus, Enarr. in ps. 129,11; CCL 40,1897,20f.: ... *et non desperabant etiam se post tales passiones resurrecturos ad uitam aeternam.*
47. Isidor von Sevilla, Sententiae II,14; PL 83,617B: *Saepe enim diabolus eos quos converti ad poenitentiam aspicit, immanitate scelerum perculsos ad desperationem deducit, ut, subtracta spe veniae, trahat in diffidentiam quos non potuit retinere perseveranter in culpa.* - Caesarius Arelatensis, Sermo 65,1; CCL 103,278: *Calliditate diaboli superatus ... de Dei misericordia non disperet ... de indulgentia divina nemo diffidat.* - Augustinus, Sermo 351,8; PL 39,1545A, mit Bezug auf die *filii diffidentiae* (Eph. 5,7): *Sed videte quemadmodum timorem et desperationem salutis abstulerit eis, qui haec in vita veteri commiserunt.*
48. Oliva, nach A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.404: *Truculentissima est certe bestia; nec unquam solet desperare victoriam, quod ad condemnationem nostram spectat: nam ille numquam nostram desperat perditionem; nos de salute nostra desperamus.*
49. Bernhard von Clairvaux, De conversione ad clericos 10f.; PL 182,846A-D. 846C: *Vehemens est tentatio, et proxima desperationi, nisi totum colligat et ad miserandum animae suae, quam adeo miseram et miserabilem videt, convertat affectum.*
50. Das Thema wird von Gregorius anhand von Hiob 40,19ff. (die Überwindung des Leviathan) breit durchgeführt in der Evangelienhomilie II,25,7-10; PL 76,1194C-1196D, hier 1196A.
51. Caesarius Arelatensis, Sermo 101,2; CCL 103,417: *Dum homines neglegentes in primis despiciunt peccata sua, quia parva sunt, crescentibus minutis peccatis adduntur etiam crimina, et cumulum faciunt, et demergunt.*
52. Sermo 61,1.3; CCL 103,267: *Cum enim nullum diem possimus sine peccato transigere, quae ratio est, ut, dum paulatim minuta peccata congerimus, de parvissimis guttis infinitos gurgites faciamus? De multitudine peccatorum, quae longo tempore congeritur, disperatio generatur. ...* 268: *minora peccata si cotidie redimantur, nec disperationem nec dolorem poterunt generare.*
53. Sermo 64,2; CCL 103,276: *et cum in pelago mundi huius innumerabilibus fluctibus fatigemur, ad expetendum portum paenitentiae post longa nos temporum spatia reservamus, non intelligentes, quod de multitudine peccatorum disperatio nascitur, ex disperatione vero absque ulla reverentia peccatorum frena laxantur.*
54. Sermo 64,3; CCL 103,276f.: *ut moriens obliviscatur sui, qui vivens oblitus est dei.*
55. Sermo 64,4; CCL 103,277f.: *Iniquitatem tuam si tu agnoscis, deus ignoscit. Nemo ergo desperet; sed nemo male speret. Male desperat, qui credit quod etiam si paenitentiam agat pro peccatis suis, divina misericordia non indulgeat; male autem sperat, qui se post multa tempora ad paenitentiae medicamenta reservat. Quomodo enim male desperantibus dicitur, 'peccator in quacumque die conversus fuerit, omnes iniquitates illius oblivioni tradentur'* (Ez. 18,21f.), *sic male sperantibus dicitur, 'nolite tardare converti ad dominum'* (Eccli. 5,8).
56. Sermo 352,9; PL 39,1559: *Dicunt nos dare peccatis licentiam, quia portum poenitentiae pollicemur. Si clauderetur aditus poenitentiae, nonne ille peccator tanto magis adderet peccata peccatis, quanto magis sibi desperaret ignosci?*
57. PL 39,1560: *Ergo si tuleris portum poenitentiae, desperatione augebunt peccata.*
58. PL 39,1560: *Quid ergo? Deus, ne per illam spem indulgentiae rursus augerentur peccata, non dehinc providere debuit? Quomodo enim providit ne desperando augeantur, sic providere debuit ne sperando augeantur. Quomodo enim revera auget peccata qui desperaverit, sic potest augere peccata et qui veniam speraverit. ... Ecce ad utrumque vigilavit pro nobis*

providentia Dei. Ne desperando augeamus peccata, propositus est poenitentiae portus: rursus ne sperando augeamus, datus est dies mortis incertus.

59. Isidor von Sevilla, Sententiae II,14; PL 83,617C. Deshalb gilt: *Nullus desperare debet veniam, etiamsi circa finem vitae ad poenitentiam convertur.*
60. Ps.-Augustinus, Sermo 87; PL 38,535: *Sunt homines qui cum cogitare coeperint mala quae fecerunt, non sibi putant ignosci posse; et dum non putant posse sibi ignosci, dant animam jam perire, desperatione pereunt, dicentes in cogitationibus suis: Jam nulla nobis spes est; neque enim tanta illa quae commisimus donari nobis aut ignosci possunt; quare ergo non satisfacimus cupiditatibus nostris? Impleamus saltem praesentis temporis voluptatem, quia nullam habemus in futuro mercedem;* nach A. SACHS, Mediaeval Studies 26 (1964) 233, dort unter Augustinus.
61. Gregorius, Moralia XIV 12,14; PL 75,1047A: *Sed quia se quo malis obligatum pensat, eo de suo reditu desperat, ipsa jam desperatione acrius ad hujus mundi concupiscentias aestuat, fit desideriorum fervor in mente, et peccatis praecedentibus irretitus animus ad majora etiam delicta succenditur.*
62. A. SACHS, Mediaeval Studies 26 (1964) 234ff., nach M.W. BLOOMFIELD, The Seven Deadly Sins, Michigan 1952. A. SACHS, S.236ff., verweist auf Geschichten von bis zur theologischen Verzweiflung Depressiven, die sich ertränkten oder anders das Leben nahmen, im Dialogus Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. - Zur *desperatio* als der schlimmsten der reich abgestuften Formen der Todsünde *acedia* S. WENZEL, The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature, Chapel Hill 1967, S.82, 87f. u.ö.; zur *desperatio* bei David von Augsburg, Heinrich von Balnea und Dionysius de Leuwis (15. Jh.) S.159f., in Petrarcas 'Secretum' S.156, 159; S. WENZEL, Petrarch's *Accidia*, Studies in the Renaissance 8 (1960) 36-48.
63. Cassianus, De coenobiorum institutione IX,1; PL 49,353A: *omnique perdito salubri consilio et cordis constantia perturbata velut amentem facit et ebrium sensum frangitque et obruit desperatione poenali.* Die *desperatio poenalis* nennt Cassianus auch *desperatio lethalis* (350B).
64. Cassianus, Inst. IX,9; PL 49,357A: *Est etiam aliud detestabilius tristitiae genus, quod non correctionem vitae nec emandationem vitiorum, sed perniciosissimam desperationem animae injicit delinquenti. Quod nec Cain fecit post fratricidium poenitere, nec Judam post traditionem ad satisfactionis remedia festinare, sed ad suspendium laquei sua desperatione pertraxit* (Hinweis bei A. SACHS, S.234). Vgl. IX,11; 359A: *Haec vero asperrima, impatiens, dura, plena rancore et moerore infructuoso ac desperatione poenali, eum quem complexa fuerit ab industria ac salutari dolore frangens ac revocans, utpote irrationabilis et intercipiens non solum orationum efficaciam, verum etiam universos, quos praediximus, fructus spiritales evacuans, quos novit illa conferre.* - In den Collationes des Cassianus (V,11; PL 49,627A) ist die arge Traurigkeit eine Tochter der Verzweiflung: *Tristitiae genera sunt dua: unum, quod vel iracundia desinente, vel de illato damno ac desiderio praepedito cassatoque generatur; aliud, quod de irrationabili mentis anxietate seu desperatione descendit.* Die Unterscheidungen Cassians werden durch Isidor (Differentiae II,166; PL 83,96D) übernommen. Der Isidor aberkannte Traktat De conflictu vitiorum et virtutum unterscheidet diese Arten der *tristitia* (PL 83,1138B): *unam scilicet, quae salutem, alteram quae perniciem operatur; unam quae ad poenitentiam trahit, alteram quae ad perditionem perducit.*
65. Sermo 23 De poenitentia; PL 171,444A: *Altera vero est immoderata tristitia, quae item ex duobus contrahitur, scilicet ex defectu rerum temporalium et ex peccatorum incremento, vitiorumque immoderato cumulo...*

66. PL 171,444B. - Den Zusammenhang zwischen *tristitia* und *desperatio* zeigt Ps.-Vinzenz von Beauvais im 1310/25 geschriebenen Speculum morale (Douay 1624, Nachdruck Graz 1964), welches das *taedium vitae vitiosum*, die Unbußfertigkeit und die Verzweiflung hintereinander breit in scholastisch gliedernder Art erörtert (III 14f., Sp.1243-1250). Das *taedium* führt zum Selbstmord nach der Erfahrung irdischen Unglücks wie bei Pilatus. Die nicht nur sorglose, sondern dezidierte *impaenitentia* verschließt den Himmel und führt zur Hölle. Der Hauptursprung der *desperatio* ist die *acedia* (1247A). *Et quod acedia est tristitia quaedam abiectiua spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur.* Durchbehandelt werden zwölf Heilmittel gegen die Verzweiflung und ihre sieben Schäden, als letzte der Selbstmord, der Ausschluß vom Heil und der Stoß in die Verdamnis.
    Zur Herleitung der *desperatio* aus *tristita* Susan SNYDER I, 3-8, 22, 54, 62; aus *luxuria*, S.8ff., 35; aus *timor*, S.25f.; aus zu hart isolierender Bestrafung, S.28ff.; aus dem Bewußtsein der Prädestination, S.31; aus Untätigkeit, S.31f.; aus *acedia*, S.62-67; aus *superbia*, S.68ff.
67. Isaac de Stella, Allerheiligenpredigt; PL 194,1710B: *per Cain fratricidium primum fecit, tristitia eumdem fratricidam primo desperavit, avaritia per ipsum desperatum terrenam civitatem prima fundavit.*
68. Gregor, Moralia I 35,48; PL 75,549A.
69. Hildebert von Lavardin (gest. 1133), Sermo 21, PL 171,433A.
70. PL 171,434A; 443C: *infelix et miserabilis anima a Deo se elongat, exsulans in regione tenebrarum et umbra mortis...* In die *regio dissimilitudinis* führen bei Hildebert *laetitia mundialis* (444A), *immoderata tristitia* (444A), *hypocrisis* (444C) und *superbia* (445B), deren Anmaßung sich nur im Allgemeinen mit der *praesumptio* deckt: *super se praesumens plus videri quam esse affectat, nec sibi arroget quod Dei est, nec suis meritis tribuat quod gratia Dei donat.* Die Reuepredigt weist aus diesen vier Wegen zur Gottferne vier Rückwege in die *terra viventium* gemäß der vierfachen Aufforderung zur Umkehr in Cant. 8,12: *Revertere, revertere, Sunamitis, revertere, revertere ut intueamur te.* Der Rückweg aus der *damnabilis tristitia* heißt *fructuosa compunctio* (446C). *Revertere etiam a ventosa superbia, ab elationis inflatione, et convertere ad humilitatis plenitudinem* (446C).
71. Sermo de symbolo 15; PL 40,1198f.
72. Dazu F. OHLY, Der Verfluchte und der Erwählte.
73. ed. K. STRECKER, MGH Poetae latini aevi carolini IV/2, Berlin 1896 (Neudruck 1964) S.770-783.
74. Des gleichen Autors 'Exhortatio poenitendi cum consolatione misericordiae dei ad animam futura iudicia formidantem' (S.762-768) warnt vor der Verzweiflung:
    56 *Nullatenus dubites in hoc nec umquam diffidas.*
    60 *Nulla te res dubium de misericordia reddat.*
75. ed. E. DÜMMLER, MGH Poetae latini aevi Carolini I/1, Berlin 1880, S.147f.
76. ed. K. STRECKER, MGH Poetae IV/2, Berlin 1896 (Neudruck 1964), S.484ff. - Auch der nächste Sündenklagen-Abecedarius (S.486-489) häuft im 'Gregorius' wiederkehrende Sündenmetaphern. Von der Unzahl der Sünden spricht hyperbolisch eine andere Sündenklage bei D. SCHALLER, Frühmittelalterliche lateinische Dichtung in einer ehemals St. Galler Handschrift, ZfdA 93 (1964) 272-291, hier S.290f.
77. Sententiae II 13, 15; PL 83,616B.
78. II 13,18; PL 83,616C.
79. II 15,2; PL 83,618.
80. II 15,1; PL 83,618A.
81. II 14,3; PL 83,617BC.

82. II 15,7; PL 83,619A: *Revertens enim Deus hominem cruciat, quando quem peccantem deseruerat flagellando iterum visitat.*
83. II 15,6; PL 83,618D.
84. Im Kapitel De praedestinatione II 6,1.6; PL 83,606C.
85. II 6,4.6; PL 83,606BC.
86. Augustinus, Enarr. in ps. 39,8; CCL 38,431,33ff.: *non desperemus de talibus. Oremus pro ipsis, fratres carissimi; inde crescit numerus sanctorum, de numero qui erat impiorum.* - Ennodius (gest. 521), Epistulae 4,3; CSEL 6 (1882) S.99,11: *uerum est quia sola apud deum desperatio perdit errantem.* Ennodius hofft auf Fürbitte zur Auslöschung dessen, *quod ego collegi ubertate culparum.*
87. Augustinus, De gestis cum Emerito, PL 43,698: *Sed etiam post sermonem nostrum cum adhuc in illa sua perduraret pertinacia, nec sic desperandum putavimus; sed nec de quodam, quamdiu vivit in hoc corpore, homine desperandum putamus. Neque enim sic dixi, nudiustertius me non desperasse, ut hodie audeam desperare.*
88. Augustinus, Enarr. in ps. 36,2,11; CCL 38,354,28ff.: *Neque hinc desperare debemus, fratres, de aliis, qui forte elegerint ueritatem, non secuti fuerint necessitatem. Vsque adeo enim de ceteris desperandum non est, ut nec de isto desperem, quamdiu uiuit. De nullo enim uiuente desperandum est. ... Ceterum de nullo pronuntiandum est in aliquam partem, siue in bonam, siue in malam. Quamdiu enim hic uiuitur, crastinus dies semper ignoratur.*
89. Augustinus, Enarr. in ps. 5,17; CCL 38,26,16ff.: *Hoc est inuictissimum scutum, quo repellitur inimicus desperationem salutis suggerens multitudine tribulationum et tentationum.* - Auch wer zum Schein, ohne innere Wandlung ins Kloster geht und statt Liebe Gift verbreitet, ist nicht aufzugeben, da auf Fürbitte Gott in ihm den Funken der Zerknirschung erweckt, deren Feuer die Weltlust und die Dornen und Disteln des Bösen in ihm verzehrt; Caesarius von Arles, Sermo 235,5; CCL 104,938. - David hätte Sauls Mörder nicht im Glauben, daß er nach der Niederlage nicht weiterleben könne (2. Reg. 1,10), aus Verzweiflung an ihm erschlagen, sondern vom Tod abhalten sollen: *Nunquam desperandum de peccatoris vita, dum licet aliquam adhibere diligentiam, ut vivat;* Cyprianus nach A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.404.
Auch der Priester darf am Sterbenden nicht verzweifeln, den unter einer Überlast von Schuld, ohne jedes gute Werk in der letzten Stunde nur noch Bekennenden und Bereuenden nicht die Absolution verweigern: 'Darf ich ihn verführen zur Verzweiflung oder mich über ihn zu ihr verführen lassen? Wer aber, guter Jesus, könnte verzweifeln an deinem Erbarmen? Ich verkünde laut, daß die Verzweiflung eine gehäuftere Schuld ist (*cumulatius delictum*) als irgendein Vergehen aus Menschenschwäche.' Wer dem vor dem Tode Reuigen die Beichte abnimmt, darf nicht, an ihm verzweifelnd, über den Tod hinaus ihn binden: 'Besser ist es, einen Sterbenden in die Hand des barmherzigen Gottes zu übergeben, als einen Verzweifelnden mit hinhaltenden Worten dem Reich Gottes zu entziehen.' Im anonymen Traktat De visitatione infirmorum II,8; PL 40, 1158.
90. Hrabanus Maurus, De vitiis et virtutibus III; PL 112,1345 B: *Haec autem duritia cordis impoenitentis blasphemia est in Spiritu sancto, quae non remittetur ulli homini* (dazu Mc. 3,29; vgl. 1345C).
91. 1345C: *Sed ista impoenitentia vel cor impoenitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari, de nullo enim desperandum est quandiu patientia Dei ad poenitentiam ducit.*
92. 1345D-1346A: *Nemo ergo pro multitudine et enormitate suorum desperet peccatorum, sed potius confidens de misericordia Dei agat pro peccatis, dum in hoc corpore vivit, poenitentiam, ne in futuro aeterni judicis examine pro duritia cordis impoenitentis, quae est blasphemia in Spiritum sanctum ... secundum Domini Salvatoris sententiam damnatus, absque ulla remissione existat.* Außer auf Chrysostomus verweist Hrabanus auf des Johannes von Constantinopel Schrift 'De reparatione lapsi per poenitentiam', nach deren Lektüre es dem Sünder kaum noch möglich sei, *pro numerositate peccatorum suorum desperare* (1346A). Sein weiterer Zeuge ist Cyprian (1346B). - Gregor von Tours, Hist. Franc. 10,1; PL 71,528C, in einer Reuepredigt: *Nullus autem de iniquitatum suarum immanitate desperet.* Beispiele: Die Niniviten und der Schächer. - Caesarius rechnet sich jedes Gewand, das er den Motten und nicht den Armen gab (Jac. 5,1ff.), als Schuld an. *Non tamen de dei misericordia desperandum est,* solange man um dies Erbarmen flehen kann; Sermo 199,5; CCL 104,805f.
93. P. VON MOOS, Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer. Darstellungsband (Münstersche Mittelalter-Schriften 3/1), München 1971, C 232: *quia in nulla desperatione de redemptoris nostri est misericordia diffidendum.* Zu Trauer und *desperatio* weitere Zeugnisse C 356, 562ff., 607, 882, 991; im Anmerkungsband (München 1971) A 151a, 179a, 291, 307, 1069; im Testimonienband (München 1972) T 303f., 307f., 520, 715, 892, 911, 920, 1059, 1202, 1256, 1279, 1429, 1500, 1599, 1604. Zur *desperatio* als einer zerstörerischen Wirkung der Trauer T 991ff.; zur *desperatio* als Folge von Tristitia-Acedia T 978, 982, 1003, 1021, 1031; Warnungen vor der Blasphemia T 710ff.
94. Augustinus, Enarr. in ps. 54,4; CCL 39,658,19ff.: *Diabolus et angeli eius in scripturis sanctis manifesti sunt nobis, quod ad ignem aeternum sint destinati. Ipsorum tantum desperanda est correctio.* 33ff.: *... harum tenebrarum sunt illi rectores. De ipsis ergo rectoribus habemus determinatam scripturarum sententiam, quod omnino inde reditus alicuius sperandus non est.*
95. E. DORN (siehe Anm.8), Register s.v. *desperatio*, bringt zahlreiche Belege.
96. Hildebert von Lavardin, Sermo 22 De poenitentia; PL 171,441f. Hildeberts Sermo 106; PL 171,832A, verweist auf Maria Magdalena, Petrus und den Schächer. Nach dem Satz *Non desperet aliquis propter turpissimam vitam, quando possit adipisci veniam* gibt Hildebert sich selbst die Anweisung zu Beispielen der vergebenden Verzweiflung (832D-833A): *Da nunc exemplum de aliquo peccatore ad fidem converso atque salvato et dato exemplum ad hoc et aliorum multorum, qui desperantes ad salutis tamen viam regressi sunt et conversi ad Dominum. Et vos similiter, fratres charissimi, non ducat in desperationem aliquod horribile peccatum, quia non est aliqua tam gravis culpa, quae non habeat veniam. Pensate ergo, fratres charissimi, pensate extremum vitae diem; praeparate vos, quia veniet et non tardabit.*
Von 'legitimen' Arten der Verzweiflung als Zeichen der Fähigkeit des Leidens an Zukunftslosigkeit in der Zeit im Rahmen der *conditio humana* und auch *christiana* - während nach Graham Greene die Tiere nicht verzweifeln -, hebt die schuldhafte Sünde der persönlichen Verzweiflung eines Christen (und ihre Psychologie) ab A.-M. CARRÉ O.P., Espérance de désespoir, Paris 1953, cap.3: Le désespoir comme tentation et comme péché (S.103-147). Nach CARRÉ kann für den Betrachter noch die Sünde wider den hl. Geist, das 'Dieu s'est détourné de moi, je reprends ma liberté, ... je n'attends plus rien de lui' (S.130, 132) nicht die Verdammnis eines anderen garantieren, da niemand das Endgespräch zwischen Gott und

Seele, selbst nach dem Absprung des Selbstmörders in das Wasser, kenne, wo doch auch hier noch Reue die Verzweiflung zu einer *felix culpa* machen könne (S.145ff.).

97. Rupert von Deutz, De trinitate et operibus ejus; PL 167, 1788A-D.

98. Zu diesem durch das Iterative das Gräßliche des Judaslebens fast überbietenden und mit der Häufung von - anders als bei Judas und Gregorius - unbegreiflicher Schuld aus deiktischen Gründen das Empfinden strapazierenden Exempel (aus dem Ms. B.N.fr. 1546, f.136-138) J.-Ch. PAYEN, Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230), Genf 1967, S.519-522. Ein anderes dieser Exempel: Eine Römerin verführt ihren Sohn, wird schwanger und tötet das Kind. Zehn Jahre lang beichtet sie nicht, der Teufel verleumdet die als fromm Bekannte, deckt ihre Schuld auf, und sie ruft zu Maria. Der Papst hört ihre Beichte, der Teufel erkennt die Verwandelte nicht wieder, sie stiftet eine Kirche und lebt als Wohltäterin im Dienste Gottes. Vor Verzweiflung und Selbstmordverlangen blieb sie verschont (S.522f.). - Anders ein heiliger Einsiedler, den der Teufel über Stufen der Verführung dazu bringt, eine Achtzehnjährige zu nehmen, die er aus Angst vor ihren Eltern ermordet und verscharrt. Verzweifelt an der Gnade, ergibt er sich den Freuden der Welt, bis ein Marienbild ihm die Reue über die Verzweiflung als die schwerste seiner Sünden eingibt (*Et encors valut trop pis La desperance ou je sui pris ...*). Ein Abt hört seine Beichte, er wird wieder Eremit und zählt zu den Erlösten (S.525ff.).
Übriges von J.-Ch. PAYEN Behandeltes kann hier nur angedeutet werden: S.104-107: La vie du pape Grégoire; S.143ff.: Viviens Heiligkeit in der ältesten Chanson de Guillaume gründe im Nichtverzweifeln trotz Schuldbewußtsein; S.191: Girard de Roussillon entgeht der Versuchung zur Verzweiflung; S.201: Im 'Renaud de Montauban' verzweifelt der Verräter Yon de Gascogne, mit Judas sich selbst vergleichend, an seinem Heil, "une sorte de damné vivant, un des grands maudits de la littérature médiévale"; S.217: Anseîs vergleicht sich mit Judas in 'Anseîs de Carthage'; S.298: zu Ödipus im Roman de Thèbes: "Oedipe choisit aussitôt de se retirer du monde, d'*afoler* son corps en vrai pénitent, et de 'pleurer son péché' ... Mais Oedipe refuse le désespoir et le suicide. Il aura le courage de vivre, image même de l'expiation silencieuse et lucide"; S.409: Verzweiflung, nicht über Sünden, und Selbstmord im 'Merlin'; S.429: zum 'Perlesvaus': "D'où aussi un monde de mort et du non-repentir, coexistant avec monde de la vie dont le repentir est la loi finale. On ne laisse pas leur chance aux ennemis irréductibles de Dieu, qui sont damnés d'avance; mais les chevaliers d'Arthur sont promis à la bonne mort, à l'exception de ceux que la révolte ou le désespoir poussent à choisir la mauvaise part." Der 'Perlesvaus' ist ein "roman de la rédemption des pécheurs et non plus seulement des justes"; S.447: Bohorts Versuchung zur Verzweiflung in der Queste del saint Graal; S.521: Verzweiflung und Selbstmord eines Eremiten; S.562: Eine Reimpredigt des Robert des Blois (um 1250) gegen Unbußfertigkeit, Verzweiflung, die Sünde Kains wider den heiligen Geist; S.571: in La dîme de pénitence des Jean de Journy, vor 1300: *Judas contriction rechut, Mais une cose le dechut, C'est chou qu'il eust desesperanche D'avoir de ses peccíés cuitanche.* Wie manches hiervon nicht unter die theologische Verzweiflung fällt, so ist anderer Natur auch die Verzweiflung Liebender, S.257, 261, 301, 303, 311, 362, 373, 467.

99. Radulphus Ardens, Homilia de sanctis 26; PL 155, 1592D. In seiner Adventspredigt, 1669CD: *Nemo confidat de juventute sua ... Nemo dicat: 'Cum senex fuero, poenitentiam agam' ... et si tu vivere non potes, haec est senectus tua. Heu, quam multos subita mors praevenit.* Die wahre Reue vor dem Tode ist selten. Die Schwere der Todeskrankheit nimmt dem zur Reue Bereiten das Bewußtsein oder die Sprache oder die Kraft des Ablassens vom geliebten Zeitlichen. Und kann er noch bereuen, bleibt ihm doch das Fegefeuer sicher; 1669A; vgl. 1765A: *Nemo hoc dicat ... Hora in qua quis moritur, est senectus sua...*
Die am Pharisäer und dem Zöllner, an Judas und dem Schächer bewahrheiteten Worte vom Ersten als dem Letzten und dem Letzten als dem Ersten, von den vielen Berufenen und den wenigen Erwählten warnen vor überheblichem Lebensvertrauen, daß einer nach guten Werken und in Erwartung langen Lebens sich vermesse (*de operibus suis bonis praesumat*), den anscheinend Bösen richte und verdamme, gar bei später Reue ihn verachte. Achtsam sei er, *ne propter praesumptionem corruat, ne propter contemptum fratris tardioris displiceat;* 1765A, weiter: *Timeat ergo talis ne morte praeveniatur, nec tamen desperet, sed de immensa misericordia confidens festinet, ploret, satagat, ut quod amisit in tepore, recuperet in fervore.*

100. Hrabanus Maurus, Homilia 56; PL 110, 104A-105D.

101. Honorius, Speculum ecclesiae; PL 172, 1082D. Die Maria Magdalenenpredigt des Radulphus Ardens rühmt die sündige Heilige wegen ihrer schnellen Umkehr; PL 155,1398CD: *Fuit etiam conversio ejus accelerata, quia non procrastinavit, non distulit, non exspectavit ut Dominum in loco secreto et tempore libero inveniret, sed mox festinans in domum alienam inter convivas, ad Dominum convivio occupatum erumpit, et medelam quaerit. Haec, fratres mei, nostram condemnat negligentiam...* Der Tod kommt wie der Dieb in der Nacht: *heu! multos rapit impoenitentes et intestatos. Hujus ergo peccatricis acceleratam conversionem imitemur.*
Die vermessene Lebenserwartung kann sich steigern zur *obstinatio* nach Salvianus von Marseille, De providentia dei 7; bei A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.125 s.v. *obstinatio: Esto quosdam aut stulta praesumptio longae vitae, aut spes quandoque agendae poenitentiae consoletur; nonne novum hoc monstri genus est, esse aliquos etiam in morte vitiosos?*

102. Augustinus behandelt das Thema in der Enarratio zu Ps. 31; CCL 38,224-244, hier 225,44ff. Die Selbstgerechtigkeit meint Augustinus im Sermo 145,3; PL 38,791D: *Lex timorem habet, gratia spem. Quid autem interest inter legem et gratiam, quandoquidem unus dator legis et gratiae? Lex terret de seipso praesumentem, gratia adjuvat in Deum sperantem.* S. SNYDER I,12.

103. 225,47ff.

104. 226,1; 226,24: *fides sine operibus mortua esset.*

105. 227,6.

106. 239,35-54.

107. Salonius, In parabolas Salomonis, zu Prov. 4,27; PL 53, 971D: *Justus declinat ad dexteram, qui de sua justitia* (Migne: *injustitia*) *et suis viribus praesumit; injustus declinat ad sinistram, qui propter carnis fragilitatem salvari se posse desperat.*

108. Das Zweiwegebild im Gregoriuseingang ist anderer Art, weil nicht einen Mittelweg zwischen *vürgedanc* und *zwîvel* weisend.
A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.405, führt mehrere Zeugnisse über die *praesumptio* vor: Johannes Pinna SJ: *Qui enim diutius in peccatis persistit, potius praesumit, quam sperat.* Bernhardinus von Siena: *Sunt plerique, qui sine bonis operibus, imo cum multis criminibus dicunt se sperare in Deo, quod*

utique non est spes, sed praesumptio de misericordia Dei. Laurentinus Justinianus: *Supervacue in Deo sperare convincitur, qui sine operum bonorum exercitatione divina se credit posse fruitione laetari.* Bernhardinus von Siena: *Spes sine vita virtutum et devotionis dulcedine non est spes, sed praesumptio.*

109. Sulpicius Severus, ed. C. HALM, CSEL 1, Wien 1866, cap.22, S.131f. Hinweis bei Th. WOLPERS, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (Buchreihe der Anglia 10), Tübingen 1964, S.115, Anm.6.
110. S.132: *o quam sancta de Domini pietate praesumptio, in qua etsi auctoritatem praestare non potuit, ostendit affectum.*
111. Zur Gregor-Trajanlegende F. OHLY, Sage und Legende in der Kaiserchronik, Münster 1940 (Neudruck Darmstadt 1968), S. 119-128. Zur Ägidiuslegende F. OHLY, Die Legende von Karl und Roland, in: Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambridger Colloquium 1971, hg. von P. JOHNSON, H.-H. STEINHOFF, Roy A. WISBEY, Berlin 1974, S.292-348, hier S. 308ff., 332f.
112. Ps.-Augustin, De vera et falsa poenitentia 15; PL 40, 1118: *qui timet de se malo, praesumat de meliore. Diabolus enim et omnis nequitia minor est, quam Dei misericordia. Ipse enim si posset sperare et culpam in se sentire, quod non invenit in se, sumeret in Dei pietate.*
113. Geoffrey Chaucer, Die Canterbury Tales. Nach der Ausgabe von A. v. DÜRING (1883-86) bearbeitet und eingeleitet von L. HOEVEL, Köln 1969, S.657f.
114. Sermo 20,1; CCL 41,261,23f.
115. Sermo 20,2: CCL 41,264,89ff.: *persuadens eis, quia iam peccauerunt, desperent et omnino se ad ueniam posse pertinere non arbitrentur; aut persuadens eis quia cito Deus totum ignoscit, et si se homo non corrigat.*
116. Sermo 20,3; CCL 41,264,96f.: *Ne desperando pereat, ut quoniam peccauit, et grauiter peccauit, putet se iam non posse sanari.*
117. Sermo 20,3; CCL 41,264,106ff.: *Rursus - recreatur anima si his uerbis crediderit a desperationis malo - inuenit aliam foueam, et quae desperatione perire non potuit, spe perit.*
118. Sermo 20,3; CCL 41,265,109ff.: *Et quis est qui perit spe? Ecce qualem propono, qui dixerit in animo suo: 'Iam deus ueniam promisit omnibus auertentibus se a peccatis, in quacumque die conuersi fuerint, omnes iniquitates eorum obliuiscetur. Ergo faciam quicquid uolo. Quando uoluero conuertam me delebiturque quod fecero'.*
119. Sermo 20,4; CCL 41,265,119ff.: *Recurrit et dicit mihi quisquam: 'Dabis ergo laxamentum peccatis ut faciant homines quicquid uolent, promissa uenia promissa impunitate cum se conuerterint? Laxant habenas ad peccandum; ferentur magno impetu, nullo reuocante, spe desperati';* Susan SNYDER I,23.
120. Sermo 20,4; CCL 41,265,127f.: *Quid est ergo, maligne sperator? Si desperes, peris, si speres, peris.*
121. Sermo 20,4; CCL 41,266,152ff.
122. Augustinus, Sermo 142,1; PL 38,778: *Erigunt nos divinae locutiones, ne desperatione frangamur; et rursus terrent, ne superbia ventilemur. Tenere autem viam mediam, veram, rectam, tanquam inter sinistram desperationis et dexteram praesumptionis, difficillimum esset nobis, nisi Christus diceret 'ego sum', inquit, 'via, veritas, et vita'.* S. SNYDER I,23,39.
123. Augustinus, Enarr. in ps. 74,1; CCL 39,1023,1ff.: *Psalmus iste tumori superbiae medicinam humilitatis apportat, humiles autem consolatur in spe; hoc agens, ut ne quisquam superbe de se praesumat, ne quisquam humilis de Domino desperet.*

124. Augustinus, In Joh. 41,8; CCL 36,361,15ff.: *Non enim sine causa et terruit, et spem dedit: terruit, ne peccatum amaremus; spem dedit, ne de peccati solutione diffideremus.* S. SNYDER I,23.
125. In John. 41,8; CCL 36,362,26ff.: *Non ergo dicat christianus: Liber sum, in libertatem uocatus sum; seruus eram, sed redemtus sum, et ipsa redemtione liber effectus sum, faciam quod uolo; nemo me prohibeat a uoluntate mea, si liber sum. Sed si ista uoluntate peccatum facis, seruus es peccati. Noli ergo libertate abuti ad libere peccandum, sed utere ad non peccandum. Erit enim uoluntas tua libera, si fuerit pia. Eris liber si fueris seruus; liber peccati, seruus iustitiae ...* (Rom. 6,20.22).
126. Am Ende des Traktats über Joh. 8,3-36 wünscht Augustinus dem Sünder das Sichanvertrauen an die Heilung durch den barmherzigen Samariter. In Joh. 41,13; CCL 36,365,14ff.
127. Augustinus, Enarr. in ps. 144,1; CCL 40,2096,38ff.; 29ff.: *Ceterum si statuisset diem omnibus, faceret abundare peccata de securitate. Dedit ergo spem ueniae, ne desperando amplius pecces. Et spes, et desperatio timenda est in peccatis. Uidete uocem desperantis ad augenda peccata, et quomodo utrique uoci occurrit prouidentia et misericordia Dei. Audi uocem desperantis: Iam, inquit, damnandus sum; quare non facio quidquid uolo? Audi et uocem sperantis: Misericordia Domini magna est; quando me conuertero, dimittet mihi omnia; quare non facio quidquid uolo?*
128. CCL 40,2097,51ff. - Der Auferstandene erschien den Jüngern von Emmaus als Bräutigam der Kirche, um ihnen, die *desperauerunt de salute sua*, durch Offenbarung der Erlösung in seiner Erscheinung eine Freude zu schenken, die anders nicht so groß gewesen wäre; CCL 40,2153,62-82.
    Die 99. Hoheliedpredigt des Johannes von Ford (gest. 1214) spricht vom Nahsein Christi mit Petrus, den Jüngern von Emmaus und anderen nach der Auferstehung; CCL cont. med. 18, 674,195ff.: *adest Petro de sepulcro quodam poenitentiae in spem ueniae respiranti; adest de se in uia confabulantibus, ut de sepulcro eos suae desperationis euocaret...* 675,201ff.: *Et his omnibus sedentibus quidem in tenebris et umbra mortis lapidem magnum ualde grauissimi timoris et onerosae desperationis ab ostio reuoluit monumenti.*
129. Gregorius, Hom. in Ev. II, 34,18; PL 76,1258D: *Considerantes namque quod justus sit, peccata vestra nolite negligere; considerantes vero quod pius sit, nolite desperare.* Wörtlich übernommen durch Eligius, Hom.8; PL 87,622C.
130. Gregorius, Hom. in Ev. II,34,15; PL 76,1256A: *Stantibus, si ceciderint, minatur poenam; lapsis vero, ut surgere appetant, promittit misericordiam. Illos terret, ne praesumant in bonis: istos refovet, ne desperent in malis. Justus es, iram pertimesce, ne corruas; peccator es, praesume de misericordia, ut surgas.* - *praesumere* schwankt hier zwischen ungebührlichem Selbstvertrauen und gebotenem Gottvertrauen.
131. Fulgentius, Epistula 7,7ff.; PL 65,355A: *Judas, qui Christum tradidit, peccati sui poenitentiam gessit, sed salutem perdidit, quia indulgentiam non speravit.* - 355B: *Plerosque sub vana spe indulgentiae in peccatis diabolus tenet...; His judiciis evidenter agnoscimus inaniter hominem poenitere, si dum poenitentia geritur, indulgentia desperatur, et frustra indulgentiam sperari sine peccatorum poenitentia; ac per hoc nec sub spe remissionis debet aliquis peccare securus, nec peccatorum suorum considerans multitudinem remanere catena desperationis obstrictus.*
    Johannes Chrysostomus, In Mt. hom. 67 (68),4; PG 58,637: *Nemo igitur in nequitia degens desperet: nemo virtutem exercens dormitet, neque ille confidat. Saepe namque eveniet ut meretrix illum antevertat. Ille verme desperet; poterit enim etiam primos praecedere.* Gott will,

daß man auf ihn zugehe, da er, anders als ein Mensch, vergessen kann. Es folgen Exempla: Manasse, Salomo, David, Judas, Paulus, Matthäus, Simon. *Quamobrem dico, nec histrio desperet, nec is qui in ecclesia est confidat.* Christi 'Nimm dein Bett und geh' heißt *surge ne desperes: hominem non habes, sed habes Deum* (638). Es folgen Exempla: Raab, der Schächer, Judas, die Magi, der Zöllner, Judas.*Haec Dei mirabilia sunt.* - Der *praesumptio* als Oppositum der *desperatio* ist bei Caesarius von Arles der Weg gebahnt im selbstgewissen Bauen auf das eigne Gute. Caesarius Arelatensis, Sermo 235,5; CCL 204,938f.: *Nam nec illi qui boni sunt se debent quasi de suis meritis extollere, nec illi qui neglegentes sunt de dei misericordia desperare; sed et illi cum humilitate dei dona custodiant, et isti cum grandi compunctione celerius ad poenitentiae vel correctionis medicamenta confugiant.* - In dem Audoins Eligiusvita nahestehenden Sermo de rectitudine catholicae conversationis, PL 40,1187: *Fiduciam nobis pia ejus largitio praestat: ut nec desperemus de Christi misericordia, nec tamen nobis absque fructu poenitentiae veniam concessam praesumamus.* - Bernhard von Clairvaux, zu Mt. 24,20 *Orate autem ut non fiat fuga vestra in hieme vel sabbato;* bei A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.406: *Hieme a Deo fugit, qui, considerata severitate justitiae suae nimio terrore concussus, in desperationis barathrum ruit. Fugit autem Sabbato, qui nimis de Dei bonitate praesumit.* - Wilhelm von Auvergne (gest. 1249), Supplementum tractatus novi de poenitentia, Guilielmi Alverni opera omnia, Paris 1674 (Neudruck Frankfurt 1963), S.243, warnt vor *praesumptio* und *desperatio.* Die *praesumptio divinae gratiae* wird zuschanden an Gottes unerbittlicher, an Luzifer und Adam offenbar gewordener Gerechtigkeit. Wenn einer, verschlungen vom Abgrund der Verzweiflung, die Beichte verweigert, ist ihm zu sagen, daß die Gnade grösser ist als alle Sünde und Gott keinen versucht über seine Kräfte. Auch der Knecht und das Glied des Teufels kann wieder der Knecht und das Glied Christi werden.

132. Ps.-Augustin, De vera et falsa poenitentia 15; PL 40,1118: *Quid enim aliud est desperare, quam Deum sibi comparare?* 1119: *Desperantes enim Dei judicant misericordiam.* Das Nichtvertrauen verkennt bei Gott die Übermacht der Gnade über die Sünde, der Güte über das Böse. Verzweifeln dürfte allein, wessen Maß der Schuld das Maß der Gnade erreichen könnte, was niemandem möglich ist, da es einem Unendlichen ein Ende setzen hieße.

133. Abschnitt 17 (col.1118) handelt von denen, *qui adeo praesumunt et de Deo confidunt, quod quamdam sibi licentiam peccandi acquirunt, et sine poenitentia exspectant veniam: quia credunt quoniam Christiani vocantur, non posse damnari, adulantes sibi ... non verentes multos esse vocatos, paucos esse electos* (Mt. 20,16). *Putant enim omnes Christianos paucos esse in multitudine Gentium et Judaeorum* (wird weiter ausgeführt).

134. PL 155,1382CD; verglichen werden Maria Magdalena und der Schächer.
Eine zur *renovatio vitae* aufrufende pseudo-ambrosianische Septuagesima-Predigt warnt wie vor einem blinden Vertrauen auf die Taufe und auf allein den Glauben besonders vor der Verzweiflung; PL 17,631D: *Nemo nostrum, charissimi, securus sit, quia baptizatus est ...* 632B: *nullus pro sola fide securus esse debet.* Berufungen in den Dienst Gottes geschehen - wie für die Weinbergarbeiter zu jeder Stunde - in jedem Lebensalter, auch dem letzten. 632B: *Nemo desperet de magnitudine peccatorum suorum, dicendo: Multa sunt peccata mea, in quibus usque ad senectutem et decrepitam aetatem perseveravi, jam promereri non potero indulgentiam, maxime quia peccata me dimiserunt, non ego illa. Absit ut talis de Dei misericordia desperet.*

Der Jesuit Didacus Baeza mahnt zur Reue auch noch zur letzten Stunde; *nec quantitas criminis, nec brevitas temporis, nec horae extremitas, nec vitae enormitas (si vera contritio, si pura fuerit voluptatum mutatio) excludit a venia;* A. SPANNER, Polyanthea sacra II, Venedig 1741, S.404.

135. PL 155,1383B.

136. PL 157,275D.

137. PL 157,275C.

138. PL 155,1334CD; 1335A: *qui peccator est, non desperet.* Des Radulphus Ardens Maria Magdalenen-Predigt rühmt das ohne Aufschub Schnelle und Leidenschaftliche der Reue der *magna peccatrix: Quot habuit oblectamenta culpae, tot habuit nunc sacrificia poenitentiae* (PL 155, 1399B).

139. PL 155,1740A.

140. Zur Autorschaft der unter dem Namen Hildeberts von Lavardin gedruckten Predigt A.E. SCHÖNBACH, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. Erstes Stück: Über KELLE's 'Speculum ecclesiae', SB der AdW in Wien, phil.-hist. Klasse 135, Wien 1896, S.3.

141. PL 171,346A. Zum 'Gregorius' herangezogen bei W. DITTMANN, Hartmanns Gregorius. Untersuchungen zur Überlieferung, zum Aufbau und Gehalt, Berlin 1966, S.194.

142. G. MELLBOURN (Hg.) Speculum Ecclesiae. Eine frühmittelhochdeutsche Predigtsammlung (Cgm.39), Lund-Kopenhagen 1944, S.8,19-9,5; dazu S.161-164; zur Datierung S.CLf.; zur frühmhd. Predigt auch A.E. SCHÖNBACH (siehe Anm.140) S.3-9. Ursula DEITMARING, Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200, ZfdA 98 (1969) 265-292, hier S.288f. Isidor, Sententiae III 23, 2; PL 83,697B: *Circumspice temetipsum, homo, nihilque tibi arroges, quae in te sunt, praeter peccatum. Non declinat ad dexteram, qui non sibi, sed Deo tribuit bona quae agit; neque ad sinistram se vertit, qui de divina indulgentia peccandi licentiam non praesumit.*

143. J. LOOSEN, Apokatastasis, LThK I (1957) 708ff.; Chr. LENZ, Apokatastasis, RAChr I (1950) 514ff.; G. BARDY, Origène. Apocatastase, Dictionnaire de théologie catholique XI (1931) 1548ff.

144. G. BARDY, Sp.1954, mit dem Hinweis auf De princ. III 6,3: *..ut.. in alio mundo, qui postea fabricandus est, fiat diabolus principium plasmationis Domini...* Über "die schließliche Beseligung aller Geister" nach Origines L. ATZBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit, Freiburg 1896, S.409-418, hier: "Von dieser Zurückführung können auch die Dämonen nicht sofort ausgeschlossen werden, indem auch sie vielleicht in irgendwelchen künftigen Weltäonen sich bekehren können" (S.410). Es wird durch Gottes Gnade "der ärgste Sünder, der selbst gegen den Heiligen Geist gefrevelt hat und der in der ganzen gegenwärtigen Zeitperiode und in der nächstfolgenden von der Sünde beherrscht sein wird, hernach in geheimnisvoller Weise der Erlösung teilhaftig" (S.412). "Daß die Apokatastasis sich tatsächlich auf alle gefallenen Geister schlechthin, also auch mit Einschluß der Teufel, erstrecken werde, lehrt Origenes wiederholt in mehr oder weniger bestimmter Weise." Er lehrt neben anderem, "daß die Strafen derselben in irgend einem künftigen Weltäon ein Ende nehmen werden, ja müssen" (S.412).

145. R. CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879 (Neudruck Darmstadt 1966), S.169, hatte sie als Quelle der deutschen Predigt im Speculum Ecclesiae an-

gesehen; dazu A.E. SCHÖNBACH (siehe Anm.140), S.3. Dem Text des Gaufredus Babion (siehe Anm.141) entspricht in der Adventspredigt des Werner von Ellerbach der Passus PL 157, 754BC.

146. Zum engen und breiten Weg W. HARMS, Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges (Medium Aevum 21), München 1970, S.46f., 255ff. u.ö.

147. C.v. KRAUS (Hg.), Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts, Band I Text, Tübingen 1952, S.273, Nr.38 (Namenlos h) Str.32. Zur Kontroverse über die Priorität Freidanks oder des Anonymus KLD II (Kommentar), Tübingen 1958, S.312-315. Bei Freidank (W. GRIMM, Vridankes Bescheidenheit, Göttingen 1834) entsprechen die Verse
66,5 *Zer helle drî strâze gânt,*
die zallen zîten offen stânt.
derst einiu, swer verzwîvelôt:
des sêle ist êweclîche tôt.
diu ander ist, swer übele tuot,
unt er sich dannoch dunket guot.
diu dritte ist breit und sô gebert,
daz si diu werlt gemeine vert.
38,17 *Diu werlt sündet aller meist*
ûf trôst, der selten wirt geleist,
daz si sich bekêren welle:
der trôst ziuht zer helle.
swer sündt ûf den gedingen,
dem mac wol misselingen.

148. Das Judasexempel 441,12-35.

149. Sermones in cantica canticorum, edd. J. LECLERCQ, C.H. TALBOT, H.M. ROCHAIS (S. Bernardi opera II), Rom 1958; Sermo 37,5; S.12,3ff.: *Scimus autem nec superbis, nec desperatis, partem esse vel societatem in sorte sanctorum.* - S.12,12ff.: *Et quemadmodum ex notitia tui venit in te timor Dei, atque ex Dei notitia Dei itidem amor, sic e contrario de ignorantia tui superbia, ac de Dei ignorantia desperatio venit. Sic autem superbiam parit tibi ignorantia tui, cum meliorem quam sis, decepta et deceptatrix tua cogitatio te esse mentitur.* SNYDER I, S.68; II, S.47, verweist zu Bernhards Hoheliedpredigt im Anschluß an Cassiodors Auslegung von Ps.106,26 *ascendunt usque ad caelos et descendunt usque ad abyssus* auf das schnelle Umschlagen der Hoffart in die Verzweiflung.

150. S.12,25f.: *nec supra sane, nec infra secedere deberemus, veritati in omnibus acquiescentes.* Die Vorstellungen von Furcht und Liebe, dem rechten und dem linken, dem breiten und dem schmalen, dem in die Höhe und dem in die Tiefe führenden Weg verbindet Honorius Augustodunensis im Speculum Ecclesiae (PL 172, 1071ff.), doch ohne sie mit Hoffart und Verzweiflung zu verbinden.

151. Sermo 38,1; S.14,13ff.: Der Verzweifelnde wird sich sagen *Quid facis? Et vitam istam vis perdere et futuram? Peccata tua maxima sunt et nimium multa; nequaquam pro tot et tantis, nec si te excories, sufficies satisfacere. Complexio tenera est, vita exstitit delicata, consuetudinem difficile vinces. Pro his et similibus desperatus resilit miser, ignorans quam facile omnipotens Bonitas, quae neminem vult perire, cuncta ista dissolveret; sequiturque impaenitentia, quod est delictum maximum et blasphemia irremissibilis.* Im Sermo 42,4 (S.35, 25) spricht Bernhard von der *impaenitentia, mater desperationis*. Die *blasphemia* ist nicht schlechthin und von Gottes wegen, sondern aus menschlichem Versagen unvergebbar; A. SPANNER, Polyanthea sacra I, Venedig 1741, s.v. *blasphemia*, S.95, mit Berufung auf Dionysius Carthusianus zu Mt. 12,31: *Ideao dicitur irremissibile, non quasi nequaquam remissibile; sed quia difficulter et raro dimittitur; non ex immisericordia Dei, sed quia homines de tali peccato raro et difficillime poenitent.*
Nach Beda findet der Reuige Vergebung durch den heiligen Geist im Sakrament der Taufe und der Eucharistie. Wer *per desperationem* diese Möglichkeit für sich leugnet, findet hier und dort keine Vergebung. Die *blasphemia* ist unvergebbar, *quia sibimetipsis conscii erant sceleris sui, opusque sancti Spiritus aliorum saluti invidentes, daemoniorum principis esse dixerunt;* Beda, In Mt. II,12 (zu Mt. 12,31f.); PL 92.63B. - Honorius Augustodunensis charakterisiert die *blasphemia* im Elucidarium II,100 (ed. Y. LEFÈVRE, L'Elucidarium et les Lucidaires, Paris 1954, S. 441) als *impoenitentia et diffidentia;* keine Vergebung findet, *qui igitur de gratia Spiritus Sancti diffidit et non poenitet.* Zu den volkssprachigen Übersetzungen, Adaptionen und Verarbeitungen des Elucidarium in der Romania Y. LEFÈVRE, S.269-329; zu den Lucidariusüberlieferungen im Deuschen und anderen Sprachen K. SCHORBACH, Studien über das deutsche Volksbuch Lucidarius und seine Bearbeitungen in fremden Sprachen, Straßburg 1894; K. HEIDLAUF, Das mhd. Volksbuch Lucidarius, Diss.Berlin 1915. Im mhd. Lucidarius (ed. F. HEIDLAUF, Berlin 1915) hat das 2. Buch des Elucidarium des Honorius keine Aufnahme gefunden; G. GLOGNER, Der mhd. Lucidarius. Eine mittelalterliche Summa, Münster 1937, S.16.

152. S.15,2ff.: *aut certe dissimulans, et sibi qualicumque verisimili blandiens ratione, revocat se irrevocabiliter in saeculum, ad perfruendum et deliciandum in omnibus bonis eius, quoad licuerit. Cum autem dixerit: Pax et securitas, tunc superveniet eum universus interitus, et non effugiet. Ita ergo et de ignorantia Dei universae malitiae consummatio venit, quae est desperatio.* - Der Predigtabschnitt 38,2 sucht fürsorglich aus der Sackgasse der Verzweiflung herauszuführen, auch mit dem Hinweis auf Rom. 5,20: *Sed ubi superabundavit delictum, superabundare et gratia consuevit.*
Der sich selbst betrachtenden Seele, die zwischen Hoffen und Verzweifeln lebt, wenn sie ihre sündige Unähnlichkeit mit der ihr gegebenen Gottähnlichkeit vergleichend abschätzt, will Bernhard die Verheißung der mystischen Vereinigung mit Gott bei ganzer Hinwendung zu ihm nicht vorenthalten. Sermo 82,7; S.297,1ff.: *Cum ergo anima tantam in se una rerum distantiam cernit, quidni clamet, inter spem et desperationem utique posita: Domine, quis similis tui?* (Ps. 34,10). *Trahitur in desperationem pro tanto malo; sed revocatur in spem a tanto bono. Inde est, ut quo sibi plus displicet in malo, quod in se videt, eo se ardentius ad bonum, quod aeque in se conspicit, trahat, cupiatque fieri ad quod facta est, simplex et recta, et timens Deum, ac recedens a malo. ... Nec deest occasio praesumendi: ad Verbum est conversio eius.*

153. Hieronymus Lauretus, Silva allegoriarum totius sacrae scripturae. Barcelona 1570. Fotomechanischer Nachdruck der 10. Ausgabe. Köln 1681, Einleitung von F. OHLY, München 1971.

154. Zur Allegorese geistiger Gesta Christel MEIER, Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters, in: Verbum et Signum, 1. Band, Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung, hg. von H. FROMM, W. HARMS, U. RUBERG, München 1975, S.143-194.

155. Sermo 105,5; PL 38,621. Zur Ei-Form des Skorpions S. Bochart, Hierozoicum sive de animalibus s. scripturae II, Frankfurt am Main 1675, Sp.636: *Ad scorpionis descriptionem pertinet corpus ovi figura, in quo caput ita conditum est, ut vix emineat.* Beda bringt

den bei Augustin unausgesprochenen Begriff *desperatio* hinzu. In Matthäum I 7; PL 92,37B zu Lc. 11,12: *in ovo indicatur spes, in quo nondum perfectus fetus est, sed fovendo speratur; vel quod spei contrarium est retro respicere, quae se in ea quae ante sunt extendit. Et ideo huic contrarium posuit scorpionem, cujus aculeus venenatus retro timendus est, quia mortifere desperatio in fine est formidanda.* Bruno von Segni, In apoc. III 9; PL 165,654A, zur geläufigen Deutung des Skorpions auf die Häretiker: *quia sicut scorpius cauda percutit, sic et haereticus, cum multa bona prius praedicet et ostendat, in fine tamen occultum virus infundit, quo animas hominum pertrahit in interitum.* Alanus, Distinctiones, PL 210,937C, nennt unter den Bedeutungen des Skorpions auch *desperatio*.

156. Sermo 105,9f.; PL 38,623ff.

157. In Joh. 5; PL 169,987D-988B; so auch Santes Pagninus (siehe Anm.158) S.508.

158. F. VETTER (Hg.), Die Predigten Taulers (DTM 11), Berlin 1910, S.282, 25-33. D. SCHMIDTKE, Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500), Diss.Berlin 1968, S.411, verweist für den vorne schmeichelnden und hinten für ewig tötenden Skorpion noch auf die Apokalypse Heinrichs von Hesler (13886, 13981; Skorpion = Ketzer und Pseudopropheten), Johannes Veghe (43,30; die Sünde vergnügt und vergiftet) sowie (Anm. 1287) A. SCHÖNBACH, Altdeutsche Predigten II 104,36ff. (Rückfall des Frommen in die Welt) und Johann Geiler (Die Wollust und ihr Stachel); s.u. Anm.160. Eine Allegorese erfährt der Skorpion als Schmeichler mit dem Todesstachel auch bei Santes Pagninus, Isagogae ad mysticos sacrae scripturae sensus, libri XVIII, Lyon 1536, S.508 (IX 52) s.v. *locusta: scorpio uermis terrenus est, ore uel capite innoxio praeblandiens, et tunc demum cauda conuersa incautum feriens.*

159. Zu *War umbe ensolte ich nút als wol varn als die und die,* vgl. Gregorius 3970ff.

160. Die reiche Monographie von M. BULARD, Le scorpion. Symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe, XVIe siècles, Paris 1935 (dazu A. RENAUDET, Le Journal des Savants 1935, S.171-175) verweist zum Skorpion als Zeichen der *desperatio* nur auf PITRAs Kommentar zur Clavis des Pseudo-Melito. J.B. PITRA, Spicilegium Solesmense III, Paris 1955 (Nachdruck Graz 1963), S.95; Clavis IX De bestiis, cap.79, nennt ohne Stellenangabe als Zeugen für den Skorpion als Zeichen der *desperatio* Hrabanus Maurus, Petrus von Capua und den Anonymus Claravallensis. - Hrabanus Maurus, De universo VIII,3 De serpentibus; PL 111,232B, deutet den Skorpion zunächst (wie die Formulae minores des Eucherius von Lyon; J.B. PITRA, Spicilegium Solesmense III 405) auf den Teufel. Zu Lc. 11,12: *in spe ovum... et in scorpione desperatio exprimitur... spes in ovo, quia in ovo nondum pullus videtur, sed hinc speratur* (232C); vgl. Hrabans Homilia 43; PL 110, 225D, zu Lc. 11,12: *In ovo indicatur spes, ovum enim nondum est fetus perfectus, sed fovendo speratur: cui contrarium posuit scorpionem, cujus aculeus venenatus retro timendus est, sicut spei contrarium est retro, cum spes futurorum in ea quae ante sunt extendit.* - Haimo, Homilia 92; PL 118,533D-534A, zu Lc. 11,12: *Huic* (dem Ei der Hoffnung) *contrarius est scorpio, aculeum in cauda gestans, id est desperatio, quae nos ab ovis perennibus retro retrahere conatur ... Sed neque pro ovo porrigit scorpionem, quia qui in se habet spem, in desperationem cadere non compellit; proprium est autem immensae bonitati ejus aliquando malos facere bonos, nunquam autem bonos compellere ut sint mali.*

Die Oberaltacher Predigt zu Lc. 11,12, in: A.E. SCHÖNBACH, Altdeutsche Predigten II, Graz 1888, S.104,32ff., spricht vom Ei der 'heiligen Zuversicht', ohne den Schwanz des Skorpions ausdrücklich auf die Verzweiflung auszulegen: *der man hat daz ei in siner hant und versicht sich des hunes der von dez er dennoch nicht sicht. von diu ist mit dem ei recht bezaichent diu hilig zůversicht, wan also wir uns versehen des hunes dez wir dannoch nicht sehen, also versehent sich die saeligen nach disem leben dez ewigen lebens. den ist der scorpio widerwaertikch, die ze got cherent, daz die wider ze der werlt sehent, wan sein zagel ist ze fůrchten ... swenne wir dez eis piten, so git er uns des schorpen nicht... er geit uns daz ei, so er uns die hiligen zůversicht verliht.*

Die Apokalypse Heinrichs von Hesler, hg. von K. HELM (DTM 8), Berlin 1907, deutet den Skorpion von Apc. 9,3 auf die heuchlerischen Ketzer:

13881 *Die scorpe treit semften angesicht,*
Ir semfte schadet, sie vromet nicht;
Swie schone her sie da vorne,
Doch treit her in dem horne
Sins zageles vorgift.
Als tut der ketzer getrift;
Ir wort sint honic vliezende,
Darnach vorgift giezende;
Swie suze luten ir wort,
Sie muzen iz sure dort
Von ewen ze ewen arnen.
Des hiez got dise warnen ...

Die Honig-Gift- und süß-sauer-Metapher verweist die Ketzer-Skorpione in die Verdammnis. Die Skorpione sind die *valschen irraere* (13977), die mit Honigworten den Gotteskindern das Gift in die hellen Augen spritzen, so daß sie, sehenden Auges blind, dem Stachel zum Opfer fallen, mit dem die Skorpione *die vorlornen tuent irslagen* (13992). - Der Skorpion bedeutet die Verzweiflung noch bei Johann Gerhard, Schola pietatis, Nürnberg [5]1736, S.281f.; nach D. PEIL, Emblematisches, Allegorisches und Metaphorisches im 'Patrioten' (1724-1726), Euphorion 69 (1975) 229-266.

161. Hugo von St. Viktor, In Ecclesiasten homilia 11; PL 175, 187A-D.

162. Von einer solchen Alternation des inneren Zustandes sprach früher Augustinus, Sermo 352,6; PL 39,1556C: *Tamen noli omni modo aut continuo te fortem putare, aut penitus desperando deficere. Alternatio enim illa defectus et fortitudinis in manibus servi Dei Moysi, forte alternatio tua fuit.* So im Gedanken an Moses und Amalech; es folgt die Behandlung der *desperatio salutis* (1558ff.).

163. Liber divinorum operum I 2,18; PL 197,763A-C. In der Übersetzung von H. SCHIPPERGES, Hildegard von Bingen. Welt und Mensch, Salzburg 1965, S.46: 'Vom Krebs gehen zwei Scheren wie zwei Füße aus, Hoffnung und Zweifel. Und so gelangt sie im Widerspruch der Gesinnung, die Zerknirschung noch steigernd, zum Kopf des Hirsches, der den Glauben meint. Sobald nämlich der Mensch der Last seiner Sünden eingedenk wird, naht sogleich die Reue, in der er nicht aufhört, Gott zu fürchten, obwohl er die Güter der Welt gleichsam auf der anderen Seite behält, und dies so lange, bis er das Vertrauen, aus dem gleich zwei Füßen Hoffnung und Zweifel entspringen, erreicht hat. Aus dem Vertrauen erhebt sich die Hoffnung, wiewohl sich ihr mitunter der Zweifel verbindet; denn im Vertrauen auf Gott hofft der Mensch auf Verzeihung seiner Sünden, und indem er hofft, kommt er weiter; im Geden-

ken aber an ihre Mängel und Schwere zweifelt er, ob sie ihm überhaupt vergeben werden könnten. Und so fällt er gleichsam wieder zurück, obwohl er auf Gott vertraut.' - Die gleiche Vision (I 2,34; PL 197,781D) sieht in den Strahlungen der Planeten die sieben Gaben des heiligen Geistes wirken, wobei der Geist des Rates auf die Gerechtigkeit Gottes und auf den Kopf der Schlange strahlt, damit, aus übermäßiger Furcht vor dem Gericht, der Mensch nicht in Verzweiflung (*desperatio*) falle, vielmehr in Klugheit durch die Inspiration des Rates ihr entgehe.

Der aus dem Norden kommende Heide und Sünder tritt in den Tempel durch das Nordtor, das der Hoffnung (also in Richtung Süden). Das Ost-, Nord- und Südtor des von Ezechiel geschauten Tempels auf die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe deutend, verbindet Gregor der Große das Tor im Norden als der Himmelsrichtung des Bösen mit der Hoffnung, da sonst im Norden die Verzweiflung drohe: *Porta ad aquilonem spes, quia unusquisque in peccatis positus, si de uenia desperauerit, misericordiam funditus perit. Vnde necesse est, ut, qui per suam iniquitatem exstinctus est, per spem misericordiae reuiniscat.* Gregorius, In Hiez. II,7,13; CCL 142, 327, vgl. 346 und 384f. Zur Bedeutung des Nordens Barbara MAURMANN, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren (Münstersche Mittelalter-Schriften, im Druck).

164. PL 157,271D.
165. Gottfried von Vendôme, Sermo 9 über Maria Magdalena; PL 157, 271A-D; 272C: *Vere multum ream, sed multum gloriosam hanc feminam dicam. Non quidem inde gloriosa est, unde rea, quia multum rea, cum peccando Dominum contempsit; sed multum gloriosa, cum illum dilexit.* 273B: *Haec est peccatoris forma poenitentiae, spes veniae; quae peccatorem etiam multis criminibus reum desperare non patitur, si tantum admissorum poeniteat, et corde ad Dominum convertatur.* 273C: *Haec specialiter ... a nobis est invocanda ... Nam quid sit necessarium peccatoribus experimento didicit. Quomodo per se ruit humana fragilitas, quomodo ex divino consilio resurgit, quidquid est intus et quidquid extra cognovit. Haec divini adhuc ignara mysterii, prius quidem peccando corruerat, sed de suo casu se erexit fortiorem quam si minime cecidisset.*
166. Opuscula 13-18; PL 157,229-238.
167. Petri Abaelardi Hymnarius Paraclitensis, hg. von G.M. DREYES, Paris 1861, S.253. Dazu Wiltrud AUS DER FÜNTEN, Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters, Düsseldorf 1966, S.135ff.
168. Analecta hymnica 46, S.291; Wiltrud AUS DER FÜNTEN (siehe Anm. 167), S.200f.

Zum Problem der rechtsrheinischen Germanen vor und um Christi Geburt: Wie kann die Namenkunde helfen, die Sprachzugehörigkeit der Namenträger zu bestimmen?

von Hermann Reichert

"Sicher ist, daß die Sprachen der Goten, der Alamanen (sic !) und Franken, der Angelsachsen und der skandinavischen Völker verwandt waren. Von dem Parentelverhältnis dieser Sprachen zu denen der Wangionen, der Ubier, der Sigambrer, der Cherusker und Kimbern, Teutonen und Ambronen weiß man nichts oder fast nichts - und nichts erlaubt anzunehmen, daß auch sie germanische Dialekte sprachen, weil die Römer sie als 'Germanen' zu bezeichnen pflegten." So Rolf HACHMANN.[1]

Diese Unsicherheit in der Beurteilung der Sprache "germanischer" Stämme scheint annehmen zu lassen, daß wir in den letzten fünfzig Jahren - etwa seit den Auseinandersetzungen zwischen Sigmund FEIST und Rudolf MUCH - keinen Schritt weitergekommen sind. Ursache für dieses Stagnieren des Vertrauens in die Ergebnisse der Sprachwissenschaft durch die Vertreter der Nachbardisziplinen (im zitierten Beispiel eines Archäologen) ist ein nahezu allgemeines Mißtrauen gegen die Namenkunde, der nicht zugetraut wird, einen Beitrag zur Lösung der hier auftretenden Probleme leisten zu können. Da wir kaum jemals größere Mengen von anderen Sprachresten als Namen auffinden werden, bleibt uns nur die Entscheidung, entweder mit einem "non liquet" vorlieb zu nehmen oder Methoden zu erarbeiten, die auch Namen aussagekräftig werden lassen.

Ein für sich allein überlieferter Name sagt tatsächlich nichts über die Volkszugehörigkeit seines Trägers aus, solange nicht ergänzende Beobachtungen gemacht werden, wie von WEISGERBER in seinem richtungsweisenden Buch über die Ubier.[2] H. BIRKHAN[3] gelang es, die Hauptschwierigkeit, nämlich daß die Namengebung genau so wie die materielle Kultur fremden Einflüssen zugänglich